Sc. 17. Pl. 5.

37
6 C
4

Digitized by Google

OPERE

EDITE ED INEDITE

DEL CARDINALE

GIACINTO SIGISMONDO GERDIL

DELLA CONGREGAZIONE DE' CHER. REG. DI S. PAOLO

DEDICATE

ALLA SANTITA' DI N. S.

PIO VII. P. M.

TOMO IV.

IN ROMA MDCCCVI.
DALLE STAMPE DI VINCENZO POGGIOLI
In Via dell' Anima N. 10.

Con Permissione.

OPERE

CONTENUTE NEL QUARTO VOLUME

Concernenti la Metafisica.

DEFENSE DU SENTIMENT DU P. MALEBRANCHE *sur la nature, et l'origine des idées, contre l'Examen de M. Locke.*

Stampata la prima volta in Torino nel 1748, quindi inserita nel Tomo III dell' Edizione di Bologna.

RECUEIL DE DISSERTATIONS *sur quelques principes de Philosophie, et de Religion.*

I. Essai d'une Demonstration mathématique contre l' existence éternelle de la matière et du mouvement, déduite de l'impossibilité démontrée d'une suite actuellement infinie de termes, soit permanents, soit successifs.

II. Que l'existence et l'Ordre de l Univers ne peuvent être determinés ni par les qualités primitives des corps, ni par les loix du mouvement.

III. Essai sur les caractères distinctifs de l' homme, et des animaux brutes, où l'on prouve la spiritualité de l'ame humaine par la nature de son intelligence.

IV. Sur l' incompatibilité des principes de Descartes, et de Spinosa.

Stampate la prima volta in Parigi nel 1760, e riprodotte nel Tomo IV dell'Edizione Bolognese.

IMPRIMATUR

Si videbitur Reverendissimo Patri sacri Palatii Apostolici Magistro.

Benedictus Fenaja Congregationis Missionis Patriar. Constantinop. Vicesgerens.

APPROVAZIONI.

La Difesa del sentimento del P. Malebranche intorno alla natura, e l'origine delle Idee, contro l'esame del signor Locke, e le quattro Dissertazioni sopra alcuni principj di Filosofia, e di Religione, che formano questo quarto Volumo delle Opere dell'Eminentissimo Cardinale Gerdil, essendo già state altre volte pubblicate colle stampe, non esigono che ci tratteniamo a rilevarne il pregio, e l'utilità; poichè il giudizio imparziale portato da più insigni Letterati ne rende ampia testimonianza. Diremo soltanto, in adempimento della commissione ricevuta dal Reverendissimo P. Maestro del S. P. A., che queste Opere, non meno che le altre tutte del loro immortale Autore, non possono non recare un sommo giovamento a chiunque ama la sana Filosofia, e professa un vero rispettoso attaccamento alla nostra santa Religione.

Roma à dì 9 di Settembre 1806.

D. Giovanni Marchetti Presidente del Gesù.
Ignazio Filippo Perini della Congregazione dell' Oratorio.

IMPRIMATUR

Fr. Thomas Vincentius Pani Ordinis Praedicatorum Sac. Pal. Apostol. Magist.

L'EDITORE

A CHI LEGGERA

Avendo tutte le Opere, che formano questo Quarto Volume, veduta più d'una fiata la pubblica luce, sembrar può superfluo qualunque Avviso dell'Editore; e sarebbe così veramente, se non fosse possibile, che a taluni, comechè celebratississime, quelle sieno ignote, e riescano nuove del tutto. Per darne a questi qualche idea, egli è per avventura opportuno nel riprodurle il riprodurre insieme qualcuna delle tante onorificentissime testimonianze d'uomini dottissimi, ed imparziali, colle quali al primo comparire al pubblico furono esse accolte; e tanto più, che sì fatte testimonianze non furono semplici applausi al merito delle suddette Opere, e dell'Autore, ma solidi e ben ragionati giudizj, da' quali si rileva la loro intrinseca eccellenza, e la somma utilità, che atte sono a recare non solo a schiarimento delle più sottili, e astruse questioni di Metafisica, ma a difesa eziandio, ciocchè maggiormente importa, delle più fondamentali, e necessarie verità della naturale Teologia.

Vuglia per tutte, rispetto alla Difesa del sentimento del Malebranchio sulla Natura, ed Origine delle Idee, il seguente tratto splendidissimo, e giudiziosissimo delle Novelle Letterarie di Firenze (Tom. XII num. 29.): Il valoroso P. Gerdil non teme di venire in battaglia con un grande stuolo di filosofanti alla moda, vale a dire contro il Locke e suoi partitanti per difendere il famoso, e sempre ammirabile P. Malebranche dagli assalti del Locke. E poichè il Locke non ha fatto conto in questa tenzone dell'autorità d'alcuno, ed è venuto armato di sole ragioni; ancora il Gerdil non curando il favore, e l'ajuto d'un Leibniz, e d'altri illustri nomi, è disceso in campo colle sole arml della ragione per confutarlo, servendosi ancora spesso de' suoi stessi principj, e de' suoi raziocinj medesimi, a guisa di quegli industri combattenti, che si prevalevano de' dardi de' nemici per riscagliarli contro di loro. Contenendo l'opera del Locke de' principj, e delle massime, che possono conseguentemente distruggere la religione, se si lasceranno nel credito, in cui l'hanno messe certi Metafisici superficiali, che vanno più dietro al grido, che all'esame profondo di certe materie, vede il P. Gerdil, che non potrà venirne se non danno, e ruina alla Religione rivelata; onde il zelo, e il suo sottile sapere l'ha mosso a far vedere in questo degno libro che il Locke ha spesso più difetti di quello, che l'umanità richiede, e che però non bisogna fidarsi delle sue decisioni, sempre troppo modeste, quando si tratta d'impugnare il materialismo, e sempre troppo ardite, quando si tratta di combattere la Religione, e la Chiesa. Con queste mire l'eccellente Metafisico Pa-

dre Gerdil ha preso meno a difendere il sentimento del Malebranche, che a rilevare un grandissimo numero di falsi raziocinj, e di contraddizioni non solamente nell'Esame del Locke, ma ancora nella sua grande Opera dell' intendimento umano. Egli fa vedere, per esempio, che l' idea dell' impenetrabilità non può venirci da' sensi, secondo i principj stessi di quel Filosofo, che è ciò che solo distrugge tutta la prima parte del suo sistema sull' origine delle idee per via di sensazione: fa vedere, che l' idea di Dio, e dell' infinito non sono idee di formazione, o modi misti, come li chiama il Locke, che è quello, che distrugge l'altra parte del suo sistema sull' origine delle idee per via di riflessione.

Le quistioni più importanti della Metafisica dipendono naturalmente da questi due capi generali ec. Facendo quì conoscere il Padre Gerdil le contraddizioni quasi continue del Locke cessa la maraviglia di vederlo sì propenso a dubitare; e si scuopre chiaramente l'origine di quella modestia, per la quale viene egli tanto celebrato. Niuno però si creda, che il nostro Autore per dimostrare le contraddizioni del Locke porterà de' passi staccati, i quali poi rimessi al suo luogo, e uniti alle cose, che precedono, e che ne seguitano, non formeranno più contraddizioni; nò, la formano tanto separati, che uniti. Nemmeno è vero, ch'egli abbia preso il Testo del Locke nel peggior senso; poichè egli l' ha interpretato più favorevolmente, che gli sia stato possibile, come devono fare i galantuomini, i quali ricercano la verità solamente ec. Tutto dice bene il Padre Gerdil, il quale divide in nove sezioni la sua Opera, alle quali fa precedere un discorso preliminare contro quelli che non condannano, che per prevenzione il sentimento del P. Malebranche ec. *E quì dato con giusta precisione un ristretto delle materie trattate, conchiude*: Siccome il sistema del Locke non ha certezza di dimostrazione nessuna, ed egli stesso ragiona con principj controvertibili, e talvolta falsi, è un piacere il vedere, con che facilità il nostro penetrante, e perspicace Autore l' impugna, lo confuta, lo distrugge.

A questo giudizio del dotto, e celebre Autore delle Novelle Letterarie *consuona perfettamente quello dell' altro non men dotto e celebre della Storia Letteraria d' Italia* (*Vol. IV. pag.* 97.), *di cui, per non estendermi più lungamente, mi contento di riportarne soltanto la conclusione, la quale mostra senza più, quanto quest'Opera più interessi la Religione, che non prometta col suo titolo*; Fremeranno gli spiriti forti contro un libro, che li confonde, ed i Lochiani dovranno loro malgrado lodare la chiarezza, la precisione, la forza di questo nostro Filosofo.

A sì decise, ed autorevoli testimonianze non accade aggiungerne altre, come aggiunger molte se ne potrebbono di non minor peso, e valore.

Ben non lascerò di far riflettere le circostanze, per le quali queste appariscono oltre modo valutabili. Da chi esse furono rese? Da due de' più rinomati Critici delle Opere altrui, che vantar pos-

sa l'Italia, cioè dal Dottor Lami, e dal P. Zaccaria. Contro chi? contro quel Filosofo Inglese, le cui dottrine Metafisiche erano unicamente in voga a que' tempi, e il cui sentimento sulla natura, ed origine dell' Idee signoreggiava, o tiranneggiava piuttosto comunemente le Scuole. In favor di chi finalmente? Non del Gerdil, già celebre Professore in una delle più illustri Università d' Italia, o Precettore di Real Principe, o Principe egli della Santa Romana Chiesa; ma del Gerdil, giovinetto ancora, Lettore semplice di Filosofia in un Ginnasio Provinciale, e pressochè ignoto finora alla Repubblica delle Lettere; onde nell'amplissime lodi a lui, e alla sua Opera tributate da quegli uomini chiarissimi, non può avervi avuto luogo nè prevenzione, nè adulazione, ma la sola forza dell'evidenza, e il puro amore della verità.

Per chi conoscesse soltanto la prima stampa di Torino della difesa del Malebranchio, credo di dover notare, che nella ristampa di Bologna all'Avviso dell' Editore ne fu aggiunto un altro importantissimo, trasmessogli dall'istesso Eminentissimo Autore, e che in questo Volume si è creduto meglio premettere all'Opera stessa immediatamente avanti la Prefazione. Avea già il P. Gerdil in questa cercato di sgannare quelli, che condannano (e per lo più senza averlo nè esaminato, nè letto, anzi senza pur averne una giusta idea) il sentimento del Malebranchio per prevenzion sola, col togliere varii pregiudizj estrinseci, de' quali i Filosofi Anti-Malebranchiani soglion far uso; pregiudizj, tratti dal gran numero de' seguaci del Locke, e dalla fama e celebrità de' suoi talenti Metafisici. Altri pregiudizj intrinseci, che presso gli stessi studiosi de' sacri studj cercato hanno di far valere contro il medesimo alcuni Teologi, e spezialmente il Signor d'Arnaldo, tolti avea il Gerdil similmente, e affatto distrutti nella Dissertazione Preliminare. Ma s'accorse egli, che ne restavano altri ancora; e questi si propose di levar via nell'anzidetto Avviso; nel quale a tali termini egli riduce, e per tal modo rettifica il sentimento da se difeso, che niuno potrà più con alcun colore abusarsi, per metterlo in discredito, o in ridicolo, dell' espressione impropria, e figurata, colla quale il Malebranchio lo avea, certo poco avvedutamente, presentato. Quivi in somma con non minore brevità, che chiarezza, egli porge la più propria, la più esatta, la più precisa idea di quella sublime Metafisica, che negli aurei tempi della Letteratura Francese formò la delizia d'uomini grandissimi di quella grande Nazione, come può vedersi negli Elogj Accademici del Signor di Fontenelle. Posto così nel suo vero lume il sistema, va tutto a ricadere sul Voltaire istesso il ridicolo, che col suo celebre motto cercò di gittare sul Malebranchio, i cui principj, incombinabili coll'Ateismo, e col Materialismo, troppo s'opponevano alle sue empie viste, e de' suoi partigiani, per non usare di tutti i suoi artifizj, e delle solite sue armi per combatterglì rabbiosamente.

Le quattro Dissertazioni, che vengono appresso alla Difesa, e compiscono il presente Volume, quando non esistevano se non nella Stampa di Parigi, erano divenute sì rare, che non potevansi otte-

nere a prezzo; tanto n'era stato rapido, e totale lo smercio. L'Edizione di Bologna le rendette alquanto più note all'Italia; nè per la loro bellezza, eccellenza, ed importanza possono mai rendersi abbastanza note.

Volendosi troppo materialmente seguire l'ordine fissato, si sarebbe dovuto dividere dall'altre la prima di queste quattro Dissertazioni, e trasportarla tra le Opere Matematiche. Ma se Matematica è la dimostrazione nei due primi Articoli di essa dell' impossibilità d'una serie assolutamente infinita, è però Metafisico il Corollario, che nel terzo Articolo se ne deduce dell' impossibilità dell'eternità della materia. Oltrecciò, sebbene a prima vista non apparisca, grandissima però è la coerenza, che hanno infra loro tutte e quattro le Dissertazioni, come si mostra nella Prefazione, che ne disvela l'oggetto, e ad un sol punto di vista le riunisce. Comunque pertanto ne sembrino disparati i titoli, vogliono esse però andarsene unite, e insieme accompagnate, quali uscirono la prima volta nella Collezione Parigina.

Qui sarebbe da riferire qualcuno de'solenni giudizj, pronunziati già in lode di queste Dissertazioni; e spezialmente quello del Signor d'Alembert sulla sullodata Dimostrazione Matematica. Ma noi ci riserbiamo a riportar per intero le lettere di quel rinomato Geometra colle altre, scritte da varii Letterati al Gerdil, le quali noi abbiamo promesso di darvi tutte unite sul fine dell' Edizione.

DEFENSE
DU SENTIMENT
DU P. MALEBRANCHE

Sur la nature, et l'origine des Idées, contre l'Examen de M. Locke.

Ouvrage dédié

A S. E. MONSEIGNEUR

LE CARDINAL DES LANCES

GRAND AUMONIER DU ROY ec.

MONSEIGNEUR

Quelque honorable qu'il soit toujours à un Auteur de pouvoir mettre un grand Nom à la tête de ses Ouvrages, il y a pourtant quelque chose de singuliérement flatteur pour moi dans la permission, que VOTRE EMINENCE m'a accordé de faire paroître celui-ci sous ses Auspices. Quand le Public saura qu'Elle en a bien voulu souffrir en bonne partie la lecture, lorsque j'y travaillois, et me prêter en même tems le secours de ses lumières pour me conduire, alors ce redoutable Public uniquement occupé du souvenir de VOTRE EMINENCE, oubliera son inéxorable sévérité: et les sentiments d'admiration, dont il est justement pénétré à votre égard, feront comme réjaillir sa complaisance sur un Ouvrage né, pour ainsi dire, sous les yeux de VOTRE EMINENCE. La modestie ne me défend point, MONSEIGNEUR, de produire mon Livre sous des titres si avantageux: comme je Vous en dois une reconnoissance sans bornes, pourrois-je, sans une étrange ingratitude, ne pas saisir toutes les occasions de Vous la témoigner? Que ne puis-je également donner un libre essor à mon zèle, en parlant de tant de vertus, et de grandes qualités, qui ont pu soûtenir leur éclat dans l'élevation, où elles Vous ont placé: éclat, qui a fixé l'inconstance des jugements de la multitude dans ses applaudissements, après l'avoir décidée dans son attente; mais outre qu'on sent assez que la gran-

deur du sujet surpasse trop ma foible capacité, sans qu'il soit besoin que j'en fasse moi-même l'inutile aveu, elle m'impose encore une d autant plus rigoureuse nécessité de me taire, qu'ayant été long-tems à portée de le connoître de plus près, j'en devrois parler plus dignement. Malgré cela, MONSEIGNEUR, je ne Vous serai pas entiérement inutile pour votre gloire, et tandis que tous les Gens de bien, et les vrais Savants feront retentir le monde des Eloges d'un Prince de l'Eglise, qui se déclare si hautement leur appui par sa protection, et leur modèle par ses exemples, on écoutera avec plaisir la voix d'un homme qui peut rendre par sa propre expérience un témoignage authentique à ce caractère de véritable grandeur tout particulier à VOTRE EMINENCE, qu'ELLE ne cesse point de regarder avec bonté ceux, qu'ELLE avoit honorés de son amitié. C'est dans cette confiance, que j'ose Vous présenter, MONSEIGNEUR, cette petite production, persuadé que VOTRE EMINENCE voudra toujours bien agréer les parfaits sentiments de zèle, et de respect, avec lesquels j'ai l'honneur d'être

MONSEIGNEUR

DE VOTRE EMINENCE.

Le très-humble, et très-obéissant Serviteur.
Gerdil Barnabite.

AVERTISSEMENT DE L'AUTEUR (*)

Pour la nouvelle Edition de la Défense du sentiment du P. Malebranche sur la nature, et l'origine des idées.

L'Auteur en publiant cet ouvrage, production de sa première jeunesse, déclara, qu'il l'avoit entrepris, moins dans le dessein de défendre le sentiment de Malebranche, que de relever le foible des raisonnements par lesquels Locke a prétendu le réfuter. Il tâcha en même tems de déterminer, et d'exposer l'idée précise voilée sous l'expression figurée, que Malebranche a employée, et qui présentant son système sous un point de vue trop vague, et peu facile à saisir, semble avoir donné lieu à la plûpart des difficultés qu'on lui a objectés. On ne soupçonnera pas l'Auteur de l'abrégé de l'Histoire Ecclésiastique, attribuée à M. Racine, d'avoir penché en faveur de Malebranche contre M. Arnaud. Néanmoins cet Auteur (art. 14. du onzième Volume) parle en ces termes du différent qui s'éleva entre ces deux fameux Ecrivains: „ Sa célèbre dispute avec le P. Ma„ lebranche, dit-il pag. 382. edit. de Cologne, commen„ ça en 1682., et dura cinq ou six ans. Ce Prêtre de „ l'Oratoire étoit aussi mauvais Théologien qu'il étoit bon „ Philosophe. Nous ne parlerons point de son système sur „ la nature des idées, que M. Arnaud auroit peut-être „ adopté, s'il eut été rectifié, comme il l'est dans le li„ vre de l'action de Dieu sur les créatures. Il ajoute: La „ réputation, que le P. Malebranche s'étoit acquise par „ son livre de la *Recherche de la vérité*, lui attira beau„ coup de partisans par rapport aux matières purement „ philosophiques: mais il en eut peu par rapport à la Théo„ logie. „

L'Auteur de cette *Défense* n'a point adopté les sentimens particuliers de l'Auteur du livre de l'action de Dieu sur les Créatures: et à cru, que pour rectifier le sentiment de Malebranche, il suffisoit de l'énoncer avec plus de précision, et de simplicité. Ce système, ainsi dumoins qu'il l'a envisagé, se réduit à ce peu de principes. 1. Que dans

(*) *Mandato dall' Autore medesimo all'Editore Bolognese.*

la perception d'un objet il faut distinguer *l'affection* de l'entendement qui aperçoit d'avec *l'espèce* ou image intelligible, qui représente cet objet à l'entendement. 2. Que dans la simple perception l'entendement est passif, suivant l'ancienne maxime adoptée par les Ecoles, d'aprés Aristote : *intelligere est quoddam pati*. (*S. Tho.* 1. *part.* *q.* 14. *art.* 2.) 3. Que cette première opération de l'entendement, qu'on désigne en Logique par le nom de simple *apprehension*, n'est pas sujette à erreur, ainsi que toutes les Ecoles en conviennent. 4. Que cette simple perception est produite dans l'Ame par l'action de Dieu, non en ce sens, que Dieu dévoile ou présente à découvert son essence à l'Esprit humain dans cette vie, comme un tableau chargé de figures qu'on mettroit sous les yeux, et où il seroit libre à chacun d'arrêter la vue sur l'objet qu'il lui plairoit de contempler : ainsi que bien des gens l'ont entendu d'après l'expression figurée de Malebranche, et en ont pris occasion de le traiter de Visionnaire ; mais en ce sens que Dieu, qui renferme éminemment les idées de toutes les choses, imprime par son action sur l'esprit la ressemblance intelligible, qui est l'objet immédiat de la perception. Telle est la Doctrine, que le P. Thomassin entr'autres a cru reconnoître dans un grand nombre de passages de S. Augustin, qui lui ont paru peu susceptibles de toute autre interprétation.

Ainsi dans le système de Malebranche Dieu est le principe qui agit sur l'Ame de l'homme : l'Ame est le objet qui reçoit l'action. Or il n'y a pas de distinction plus réelle, que celle qui distingue le principe de l'action d'avec le sujet sur lequel il agit. Ce sentiment est donc formellement opposé au système aussi absurde, qu'impie du Spinosisme, ou Panthéisme. D'un autre côté il est clair que toute action suppose ou établit une sorte d'union entre le principe de l'action, et le sujet qui la reçoit. Il est donc bien singulier qu'on ait accusé Malebranche d'enthousiasme ou de fanatisme, pour avoir parlé de cette sorte d'union de l'esprit avec Dieu.

Il ne suit point non plus de ce sistème, que l'Ame soit un Etre purement passif. L'Ame n'a pas seulement la faculté de l'entendement, mais aussi celle de la Volonté : et l'entendement renferme non seulement la simple perception des idées, mais aussi le jugement, par lequel on les

unit, ou on les sépare, en affirmant, ou niant l'une de l'autre. Or de ce que l'Ame est passive dans la simple perception, il ne s'ensuit pas qu'elle doive l'être par rapport au jugement, et beaucoup moins par rapport aux actes et déterminations de la Volonté. Ce sentiment ne tend donc aucunement à dépouiller l'Ame de l'activité, qu'on ne peut lui refuser sans erreur.

Ce système relatif aux idées est egalement indépendant des principes que Malebranche a pretendu établir dans son traité de la nature, et de la Grace; c'est à dire dans des matières qui sont du ressort de la Théologie, où les spéculations du Philosophe doivent plier sous l'autorité de la Révélation.

On a fait encore un reproche à Malebranche d'avoir assujetti comme de nécessité l'action de Dieu aux loix générales, qu'il a lui-même établies, et de ne lui avoir, pour ainsi dire, laissé qu'une volonté générale, et indéterminée relativement aux effets particuliers qui en résultent. Il pourroit se faire que ce reproche partit d'un mal entendu: car on accuse en même tems Malebranche d'avoir démenti sur cet article ses propres principes, et de s'être contredit en niant dans un endroit ce qu'il affirme en d'autres. Quoiqu'il en soit, cette discussion est absolument étrangère à l'objet qu'on s'est proposé dans cet ouvrage. On y suppose à la vérité des loix générales établies librement par l'Auteur de la nature; mais on les suppose telles qu'elles sont généralement admises, de l'aveu même des Adversaires de Malebranche, c'est à dire sans exclure le concours, ou l'influence libre, et immédiate, de la Volonté du Créateur dans la production de tout effet positif en particulier.

Enfin il est à remarquer, que le sentiment de Malebranche sur la nature, et l'origine des idées ne peut jamais s'allier avec les erreurs du Matérialisme. C'est ce qu'on ne sauroit dire de même du système de Loche: aussi voyons-nous que ce système est communément adopté par les Matérialistes du Siécle avec autant d'ardeur, qu'ils témoignent de mépris pour celui de Malebranche: car il est plus aisé de trouver des sarcasmes, que des raisons. Ce n'est pas cependant que nous prétendions accuser indifféremment de Matérialisme les Philosophes, qui préfèrent les principes de Locke à ceux de Malebranche sur l'article des idées. A' Dieu ne plaise; il en est assurément qui suivent Locke

de bonne foi, sans vouloir donner atteinte à la spiritualité de l'ame, dont ils sont intimement convaincus et pénétrés. On est très-éloigné d'imputer aux gens les conséquences qu'ils désavouent formellement. Il est pourtant vrai, que des deux systèmes l'un peut se plier au Matérialisme, tandis que l'autre s'y refuse absolument. On sait qu'Helvétius en retractant les erreurs de son fameux livre, protesta de la droiture de ses intentions, sous prétexte qu'il n'avoit eu en vue que de développer les principes contenus dans *l'Essai sur l'Entendement humain*.

PREFACE

L'*Editeur des OEuvres diverses de M. Locke, dans l'avertissement qu'il a mis à la tête de son recueil, ne fait pas difficulté d'attribuer à cet Auteur la gloire d'avoir poussé le Malebranchisme jusques dans ses derniers retranchements.* „*La Dissertation sur les Epîtres* „ *de S. Paul, dit-il, est suivie d'une assez longue ré-* „ *futation du sentiment du P. Malebranche : que nous* „ *voyons tout en Dieu. Si la Métaphysique toute bril-* „ *lante de ce Père a encore quelques Partisans, on* „ *seroit bien aise de savoir ce que ces Messieurs peu-* „ *vent répondre aux objections de M. Locke, qui ne s'est* „ *pas même battu contr'eux à armes égales, puisqu'a-* „ *yant eu soin d'écrire d'une manière, que tout le* „ *monde peut l'entendre, tout le monde peut aussi le* „ *réfuter ; au lieu qu'il avoit à faire a un bel esprit,* „ *qui s'élève souvent si haut qu'on le perd de vue, et* „ *qui dans les endroits, où il se sert de termes connus,* „ *assortit ces termes d'une façon si particulière, que la* „ *phrase, qui en résulte, est inintelligible.*

Je ne sais, si les Partisans de la Métaphysique du P. Malebranche, brillante à la vérité, mais non moins solide, sont encore en grand nombre, ou non. Mais quand ce nombre seroit encore moins considérable, qu'il ne l'est en effet, qu'en pourroit-on conclure contre le système de cet Auteur? Depuis qu'on se mêle de philosopher, ce n'est pas la vérité, qui a eu le plus de Philosophes à sa suite, et le grand nombre n'a jamais honoré ses triomphes. Les sentiments les plus vrais n'auront jamais la force de vaincre dans l'esprit du Public les préjugés des sens, et de l'imagination, qui leur sont le plus souvent opposés. Que les qualités sensibles ne soient pas répandues dans les objets extérieurs, c'est une vérité, que Descartes a prouvée, et sur laquelle tous les nouveaux Philosophes, quelques partagés qu'ils soient d'ailleurs, sont parfaitement d'accord. Cependant le Public est-il encore revenu de ses

préjugés à cet égard ? Et un tel sentiment n'est-il pas encore aujourd'hui l'objet de la raillerie de tous ceux, qui font profession de suivre les maximes de l'ancienne Philosophie ? La fluidité des cieux, les taches du Soleil, et tant d'autres observations astronomiques sur la nature, et le mouvement des Planètes, la circulation du sang, la pesanteur de l'air, et du feu commun, sont des vérités, qui ont été démontrées pendant quelque siècles, sans n'avoir pu s'attirer qu'un petit nombre d'approbateurs, que le reste du monde regardoit en pitié comme des rêveurs : et si des faits bien constatés, et une expérience sensible, n'étoient venus à leur secours, il est bien croyable qu'elles subiroient encore aujourd'hui le même sort. Il n'est donc pas surprenant que des sentiments de Métaphysique appuyés uniquement sur des raisonnements subtils, et exacts n'aient pas plus de cours dans le monde, que la subtilité, et l'exactitude même.

Mais dira-t-on : l'on ne sauroit contester à Monsieur Locke la qualité de subtil, et d'exact Métaphysicien, et cependant après avoir examiné avec beaucoup d'attention, et d'impartialité, comme il nous en avertit lui-même, le sentiment du P. Malebranche, dont il s'agit, il n'a su y trouver que de l'obscurité, et de la confusion. Ce n'est qu'à regret que je me résous à dire ce que je pense de la subtilité, et de l'exactitude de M. Locke : si on voudra prendre la peine de lire mes réflexions sur cet Auteur, peut être sera-t-on mieux en état d'en juger, et trouvera-t-on que ce n'est pas tout-à fait sans raison, que j'ai résisté au torrent, pour me ranger du côté de ceux, qui n'ont pas si favorablement pensé de M. Loche. Ce seroit ici le lieu de citer M. Leibnitz, et bien d'autres Noms illustres, si en fait de Philosophie on pouvoit quelque chose, en opposant autorité à autorité. M. Locke n'a employé que la raison dans son examen ; je ne me servirai aussi que de la raison pour le réfuter, et souvent de ses principes, et de ses raisonnements mêmes.

En attendant je ne puis m'empêcher de remarquer, que le préjugé commun, où l'on est, que jamais il ne fut peut-être un Esprit plus sage, plus méthodique, et un Logicien plus exact que M. Locke, a donné cours

à ses maximes dangereuses en fait de Religion. Rien de plus pernicieux, que son Christianisme raisonnable : et dans son Essai même sur l'Entendement humain, il établit des principes sur l'autorité des témoignages, et sur l'affoiblissement de la tradition, qui ne vont à rien moins qu'à ruiner entièrement tous les fondements de la révélation. Un homme prévenu en faveur de M. Locke, jusqu'à le croire presque infaillible en matière de raisonnement, c'est à-dire, pour rapporter en propres termes les éloges outrés, qui en ont paru, vrai dans ses principes, juste dans ses conséquences, suivi dans ses discours, pressé dans ses démonstrations, sans défaut enfin, si l'humanité n'en exigeoit quelqu'un; un homme, dis-je, ainsi prévenu, comment pourra-t-il se persuader que ce grand génie se soit mépris dans les matières les plus importantes, et n'ait pas su discerner assez exactement les bornes distinctes de la Foi, et de la raison? C'est ce qui m'a persuadé, que ce seroit rendre un service utile à la Religion, et à l'Eglise, que de détromper d'une manière solide, et convaincante, ceux qui sont ainsi abusés sur le chapitre de M. Locke. J'ai cru qu'en leur faisant voir, que M. Locke a souvent bien plus de défauts, que l'humanité n'en exige, ils se défieroient de ses décisions, toujours trop modestes, quand il s'agit de combattre le matérialisme, et toujours trop hardies, quand il s'agit de combattre la Religion, et l'Eglise.

C'est dans cette vue que j'ai entrepris ce petit Ouvrage, moins pour défendre le sentiment du P. Malebranche, que je crois très-vrai dans le fond, que pour relever un assez grand nombre de faux raisonnements, et de contradictions, non seulement dans l'examen de M. Locke, mais aussi dans son grand Ouvrage de l'entendement humain. J'y fais voir, par exemple, que l'idée de l'impénétrabilité ne sauroit nous venir par les sens, selon les principes de ce Philosophe, ce qui seul détruit la première partie de son système sur l'origine des idées par voie de sensation : j'y fais voir, que l'idée de Dieu, et de l'infini ne sont pas des idées de formation, ou des modes mixtes, comme les appelle M Locke; ce qui détruit l'autre partie de son système sur l'origine des idées par voie de réflexion. Ceux qui au-

ront la curiosité de parcourir la suite des sommaires de chaque chapitre dans l'Index, avant que d'entreprendre la lecture de l'Ouvrage, verront que les questions les plus importantes de la Métaphysique viennent se ranger, comme d'elles-mêmes, sous ces deux chefs généraux. Il n'est point de vérité qui soit opposée à une autre vérité : toutes les vérités se lient l'une à l'autre par une chaîne admirable, et l'ordre, qui résulte de cet enchaînement, paré de l'éclat de l'évidence, présente aux yeux de l'esprit le spectacle le plus ravissant, un spectacle digne de sa pure intelligence. L'erreur au contraire est non seulement opposée à la vérité, mais encore à l'erreur. L'imagination se laisse quelquefois séduire par des images, qui lui présentent l'erreur sous le masque de la vérité; mais si on y prend garde, si l'esprit se consulte lui même attentivement, il s'apercevra bien-tôt qu'il ne voit pas la liaison qu'il suppose dans les objets; il s'apercevra, que ses principes le conduisent à des conséquences, qui se détruisent l'une l'autre : s'il se livre à ces principes, alors l'obscurité, et la confusion s'élèvent de toutes parts dans ses méditations, comme autant de nuages qui enveloppent son intelligence. Fatigué de ses recherches, il regarde cette obscurité comme une suite naturelle de ses facultés, et non du défaut de sa méthode; et sans prendre la peine de remonter à ses premières maximes pour s'en détromper, il se jette dans l'abîme funeste du doute, et de l'incertitude. En voyant donc les contradictions presque continuelles de M. Locke, on ne devra pas être surpris de son penchant à douter; on verra clairement la source de cette modestie, dont on lui fait tant d'honneur : au contraire la liaison qui enchaîne toutes les parties du système philosophique du Père Malebranche, pourra servir d'apologie à la noble assurance, avec laquelle il propose ses sentiments.

Je sais bien, que rien n'est plus aisé que de mettre en opposition des passages détachés, qui s'accordent parfaitement dès qu'on les remet en place, et de les faire passer pour autant de contradictions dans l'esprit de bien des Lecteurs : on en trouvera même des exemples dans l'examen de M. Locke par rapport au P. Malebranche. Mais je me flatte, qu'on ne pourra rien décou-

vrir de tel dans les contradictions que j'impute à M. Locke. J'ai toujours interprété son texte le plus favorablement qu'il m'a été possible, et cette attention, dont je me suis témoin à moi-même, me donne lieu d'espérer, que malgré toute l'envie qu'on pourroit avoir de couvrir les contradictions que je lui objecte, il n'y aura personne qui ne reconnoisse qu'il y en a au-moins plusieurs si evidentes, et si palpables, qu'elles ne laissent prise à aucune interprétation favorable. Et c'est ce qui me confirme de plus en plus dans la pensée où je suis, que la philosophie de M. Locke ne lui auroit pas attiré tant d'applaudissements, si elle eût été moins favorable aux pièges des esprits forts; en un mot, si elle ne flattoit également l'orgueil, et la paresse naturelle de l'esprit, en lui épargnant la peine de chercher, et la honte d'ignorer. La philosophie de Malebranche conduit droit au Christianisme. On ne peut s'y rendre qu'on n'éprouve, comme le dit l'Illustre Mr. De-Fontenelle dans l'éloge de Mrs. De-Mommort, et Renau, les deux bons effets qui en sont inséparables, de devenir philosophe, et véritable Chrétien. C'est trop pour bien des gens. On veut être Philosophe à meilleur marché. Une Philosophie qui tient l'esprit continuellement appliqué à la recherche des vérités purement intellectuelles, sans l'égayer par les charmes de l'imagination, et d'une Philosophie trop gênante. Il est plutôt fait de décider à l'abri d'un grand nom, que l'esprit humain ne peut atteindre à ces sortes de vérités. Une telle décision ne coute rien, et on ne laisse pas que de passer pour de véritables Philosophes, tandis qu'on fait passer pour visionnaires ceux, à qui il en coute beaucoup pour aller plus loin.

Voilà ce que j'ai cru devoir dire, dès l'entrée de cet Ouvrage, du fond de la doctrine de Monsieur Locke. Je ne prétends pas qu'on s'en rapporte à mon jugement. Je demande seulement qu'on ne refuse pas de se rendre à la conviction intérieure, que pourront produire en un chacun les preuves que j'apporte de mon sentiment. Enfin pour ce qui regarde l'attention, et l'impartialité, avec laquelle M. Locke proteste d'avoir examiné le sentiment du P. Malebranche, il en paroît trop peu dans son Livre, pour qu'on doive l'en croire sur sa

parole. Un homme, qui examine uniquement dans la vue de s'instruire, ou d'instruire les autres, devroit rapporter les sentiments de son Auteur dans toute leur force, il ne devroit pas les affoiblir par des précis peu fidèles, pour en triompher ensuite aux yeux d'un Lecteur, qui se fie trop pour l'ordinaire à l'équité de ceux qui critiquent. Pour ne pas tomber moi-même dans un défaut si essentiel, et si contraire à l'éclaircissement de la vérité, en répondant aux objections de M. Locke, je ne craindrai pas de m'exposer a un autre inconvenient, mais qui ne peut faire du tort qu'à moi seul; je veux dire, à l'ennui que peut causer une réponse trop exacte, en suivant pas-à-pas l'Auteur qu'on réfute, et rapportant ses raisonnements en toute leur étendue. Et c'est pour diminuer en partie cet ennui, que, malgré le peu d'ordre qui regne dans l'examen de M. Locke, j'ai divisé mon Ouvrage en Sections, et en Chapitres. Mais il est inutile de prévenir ainsi des Lecteurs éclairés. La réponse même est celle qui doit les mettre au fait, et sur laquelle ils doivent porter leur jugement.

DISSERTATION PRELIMINAIRE

Contre ceux qui ne condamnent, que par préjugés, le sentiment du P. Malebranche sur la nature, et l'origine des idées.

Préjugés contre la doctrine du P. Malebranche.

1. Si l'on attendroit à qualifier les ouvrages d'un Auteur, qu'on en eût bien compris les principes, et qu'on se fût évidemment concaincu de la vérité, ou de la fausseté de ses sentiments; rien ne seroit plus inutile que cette Dissertation préliminaire que j'entreprends, pour justifier le P. Malebranche contre les accusations de rêveur, et de visionnaire, que lui à attiré de la part de bien des gens son sentiment, que l'on voit tout en Dieu. Mais il s'en faut bien qu'on doive attendre du commun des Hommes des dispositions si justes, et si raisonnables: ceux qui auront médité l'art de penser, ou qui auront réfléchi par eux mêmes sur la précipitation, avec laquelle on juge si aisément, et avec une pleine assurance des choses qu'on connoît le moins, en conviendront sans peine. Il n'y a donc pas de quoi s'étonner, que le P. Malebranche ait été, comme tant d'autres illustres Auteurs, en butte à ces sortes d'injustices. Mais si ses sentiments sont véritables, s'ils peuvent être utiles à la Religion, comme le but de cet Ouvrage est de le prouver en partie, il est bon de détromper quantité de gens, qui s'appliqueroient à les comprendre, s'ils n'étoient retenus par des préjugés peu favorables: je dis préjugés; car qu'est ce que préjugé, si non le jugement qu'on porte d'une chose, avant que de l'avoir dûment examinée? Or il seroit aisé de prouver, que nombre d'Ecrivains, qui ont exercé leur satyre contre le P. Malebranche, et qui ont tâché de le tourner en ridicule par ces saillies, et ces traits d'imagination, qui frappent toujours les Esprits foibles, ne s'étoient pas donné la peine de l'étudier; et il est encore plus certain que ceux, qui après eux ont crié, au rêveur, et au visionnaire, ont crié sur la parole de ces Ecrivains, et en se fiant un peu trop bonnement à leur décision. Je puis assurer en mon particulier d'avoir eu souvent occasion de parler avec des Sectateurs, soi-disants tels de Locke,

et de Malebranche, qui n'étoient que très-médiocrement informés de leurs sentiments.

Deux sortes d'Anti-Malebranchistes.

2. Je distingue deux sortes d'Anti-Malebranchistes: les uns sont les prétendus Esprits forts, dont je ne m'arrêterai pas ici à peindre le caractère: pour peu qu'on ait de connoissance du Malebranchisme, il est aisé de voir ce qui les incommode dans cette Philosophie: d'ailleurs comme la liberté de penser, dont ils font profession, ne leur permet guère de respecter l'autorité, cette Dissertation ne les regarde pas.

Dans l'autre classe d'Anti-Malebranchistes, je comprends de véritables Savants, souvent grands Théologiens, qui ne s'éloignent des sentimens du P. Malebranche, qu'autant qu'ils s'imaginent, que cet Auteur emporté par la vivacité de son génie, s'est éloigné lui-même de l'antiquité. C'est à ceux-là que je prends la liberté d'adresser cette Dissertation: que dis-je Dissertation? une simple compilation, où je ne m'arroge d'autre mérite que celui de la fidélité dans les citations. Aussi ne s'agit-il ici que de vérifier des faits: c'est la voie la plus courte, et la moins suspecte pour les désabuser. La supériorité de leur génie me fait sentir, combien toute autre voie me seroit impraticable.

Sentiment commun des Philosophes sur la manière de voir les objets.

3. La plûpart des Philosophes ont enseigné, que pour connoître un objet, il falloit que cet objet fit pénétrer jusqu'à l'Ame une espèce, qui en fût comme l'image intelligible, laquelle affectant l'Ame immédiatement, lui fit apercevoir la réalité de cet objet. C'est ainsi que toute l'Ecole Péripatéticienne l'a entendu avec S. Thomas: et S. Thomas n'a fait que suivre en cela le sentiment des plus anciens Philosophes.

Le P. Malebranche taxé de visionnaire pour l'avoir rectifiée en partie.

4. On accuse le P. Malebranche d'être visionnaire, pour avoir ajouté que ces espèces, ou images intelligibles, capables de représenter à l'Ame la nature, et les propriétés immuables des choses, ne peuvent être que les idées archétypes de ces mêmes choses, idées qui sont en Dieu, comme l'explique fort bien S. Thomas, idées souverainement intelligibles, et par conséquent très-capables d'affecter une nature intelligente, telle que l'Ame, et de lui représenter la nature, et les propriétés d'un objet, dont on ne peut disconvenir qu'elles ne contiennent éminemment la réalité.

Le P. Thomassin s'prévenu e l'. Male-

5. Avec tout cela, on ne s'est point encore avisé de traiter de visionnaire le célèbre P. Thomassin. Bien loin

de-là, on le respecte dans les Ecoles, et ceux-là mêmes, qui ne sont pas toujours d'accord avec lui, croiroient manquer à son égard, et avec raison, en lui contestant le titre, je ne dis pas seulement d'un grand Théologien, mais encore d'un grand Homme. Cependant le P. Thomassin éclairé des lumières de la Philosophie de Platon, et de la Théologie de S. Augustin, a prévenu le sentiment de son Confrère: oui, le P. Thomassin établit nettement, que c'est en Dieu que nous voyons par une vue directe, et immédiate les propriétés des nombres, et des figures, les règles du droit naturel, les loix de la justice, et de l'équité: il fait voir que S. Augustin enseigne constamment, que c'est dans la vérité immuable, que l'Esprit voit tout ce qu'il connoît d'essentiellement véritable, et que cette vérité immuable est Dieu même.

branche dans ce sentiment là même.

Il insiste d'après S. Augustin, sur l'importance d'une telle vérité; il soutient, que les Théologiens doivent se la rendre familière avec d'autant plus de raison, que S. Augustin faisoit tous ses efforts pour l'insinuer dans l'esprit des Peuples. C'est ce qu'il faut prouver en détail.

6. Premiérement, le P. Thomassin (Tract. de Deo, Deiq. Propriet. l. 1. chap. XIV. art. 1.) pose pour principe, que la maxime communément reçue, que toutes les idées nous viennent par les sens, n'est qu'un faux préjugé également contraire aux lumières de la raison, et à l'autorité des anciens Pères: *Liquet* (ce sont ces paroles) *ex iis, quae hactenus disseruimus, multa nos sola mente intelligere, quae nec corporis sensu ullo hausimus, nec ullius phantasmatis vehiculo a sensu ad mentem trajecimus: ideoque exuendum penitus esse, et ejiciendum ex animis Christianorum Theologorum illud vulgare praejudicium, nihil esse in intellectu, quod prius non fuerit in sensu.* Et un peu plus bas: *Utcumque se res habeat, est tamen in intellectu, quod non fuit in sensu, idque ita definiunt patritii Philosophi, et Patres Christiani, quos pro anticipata Dei cognitione catervatim conspirantes supra allegavimus.*

C'est un faux préjugé, selon le P. Thomassin, que toutes les idées viennent des sens.

7. C'est ce que Platon expliquoit par le moyen de sa fameuse reminiscence. S. Augustin versé, comme on le sait, plus que personne dans la Philosophie de Platon, avoit adopté quelques expressions, qui sembloient favoriser ce sentiment; mais il retracta ensuite ces expressions, confu-

Comment Platon expliquoit l'origine des idées.

ta la reminiscence, et lui substitua la seule, et véritable manière d'expliquer, comment l'Ame trouve, comme en elle-même, les idées des choses qu'elle n'a point aperçues par les sens. C'est ainsi qu'il s'en explique dans son Livre des Retractations l. 1. chap. 8. *Illud, quod dixi, omnes artes animam secum attulisse mihi videri; nec aliud quicquam esse id, quod dicitur discere, quam reminisci, ac recordari: non sic accipiendum est, quasi ex hoc approbetur anima, vel hic in alio corpore, vel alibi sive in corpore, sive extra corpus aliquando vixisse, et ea, quae interrogata respondet, cum hic non didicerit, in alia vita didicisse. Fieri enim potest, sicut jam in hoc opere supra diximus, ut hoc ideo possit, quia natura intelligibilis est, et connectitur non solum intelligibilibus, sed etiam immutabilibus rebus.* Et ibidem: *item dixi, quod in disciplinis liberalibus eruditi, sine dubio in se illas oblivione obrutas eruunt discendo, et quodammodo refodiunt. Sed hoc improbo. Probabilius est enim propterea vere respondere de quibusdam disciplinis etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt, non quia noverant aliquando, et obliti sunt, quod Platoni, vel talibus visum est.*

Comment S. Augustin a corrigé, et rectifié le sentiment de Platon.

8. S. Augustin voyoit toujours avec admiration, qu'en interrogeant adroitement les personnes, même les plus ignorantes, c'est-à-dire, en les obligeant par des interrogations méthodiques à rentrer en elles-mêmes pour penser avec quelque réflexion, on les faisoit accoucher imperceptiblement de plusieurs vérités très-relevés, qu'elles n'avoient pourtant jamais apprises. Un tel prodige avoit d'autant plus de droit de frapper S. Augustin, qu'il possedoit lui-même à fond cet art merveilleux, qu'il avoit puisé dans Platon, et dans lequel M. De-Fontenelle attribue au P. Malebranche la gloire d'avoir été supérieur a Platon même. Pour l'expliquer, S. Augustin se sert dans les deux endroits de ses Retractations qu'on vient de citer, de deux expressions différentes, qui renferment à la vérité le même sens; mais qui serviront à mieux éclaircir son sentiment: dans l'un il dit, que l'Ame est unie à des choses non seulement intelligibles, mais encore immuables: dans l'autre il dit, que ceux, qui sans avoir appris les Sciences, répondent pertinemment

aux questions qu'on leur fait, quand on les interroge comme il faut, ne répondent vrai, que parce que la lumière de la raison éternelle est présente à leur esprit, où ils voient ces vérités immuables. Nous prouverons bien-tôt que ces choses intelligibles, et immuables, auxquelles, selon S. Augustin, notre Ame est unie, et immédiatement unie, comme il s'en explique ailleurs, *nulla interposita creatura*, ne sont dans le sentiment de ce Père, que les idées archétypes des choses qui sont en Dieu : nous pouverons, que la lumière de la raison éternelle qui préside à notre entendement, qui l'éclaire, et le vivifie, n'est non plus que la Sagesse Divine, en tant qu'elle renferme les idées de toutes choses.

Beau passage de Marsile Ficin.

9. C'est ainsi d'abord que l'a entendu le P. Thomassin, qui après les textes, que je viens de citer, ajoute ces paroles : *Lumen ergo veritatis aeternae, Deum, sine sensus, sine magistri opera, per se ipsam videt animae oculus, mens.* Le P. Malebranche à-t-il rien dit de plus formel ? C'est ce qu'il éclaircit encore par un long passage de Marsile Ficin surnommé le Platon Toscan. J'aurois pu me dispenser de le rapporter ; mais il est si beau, que j'ai cru qu'il feroit plaisir à bien des Lecteurs. *Docent hoc* (*Deum esse*) *communes quoque bonitatis, veritatisque ipsius intelligentiae, quas in superioribus probavimus inesse mentibus omnium, ex eo quod vera, et bona assidue comparant. Quod si veritas ipsa, et bonitas Deus est, sequitur, ut Deus toties hominum mentibus illucescat, quoties per Deum tanquam normam, vera, et bona dijudicamus. Docet idem etiam ipsius* Esse *notio omnibus insita ; nam omnes homines judicant illud quidem nullo modo esse, istud vero esse, sed imperfecto modo, hoc esse modo perfectiori. Talis autem in essendo gradatio neque fit, neque cognoscitur, nisi per accessum ad Esse summum, qui Deus est, atque inde recessum. Accessum vero ad ipsum, vel recessum ab ipso videre non potest, nisi qui ipsum videt ec. Accedit ad haec, quod ipsum* Esse *usque adeo perspicue fulget, ut nequeat cogitari non esse. Sicut enim ipsum, quod dicitur* nihil, *occurrit nobis, ut expers omnino essendi, ita* Esse *occurrit, ut expers omnino non essendi ec. Hac ratione* Esse *occurrit nobis evidentissime ; et recte animadvertentibus occurrit ut Deus. Quod duabus praete-*

rea rationibus confirmatur. Prima, quia Esse *usque adeo manifestum est, ut singulis, quae cognoscuntur, cognoscatur et ipsum. Qui enim hominem vocat et album, esse in hominis specie ait et albi. Secunda, quia per ipsum Esse caetera cognoscuntur, ipsum vero per semetipsum ec. Ipsum ergo Esse absolutum, qui Deus est, primum est, quod mentibus miro quodam pacto se offert, quod illabitur, quod effulget, quod caetera omnia patefacit. Cujus formam, et notionem, quamvis perpetuam, in nobis quodammodo possideamus, perque illam, et in illa reliqua cognoscamus, non tamen istud animadvertimus.*

Que selon S. Augustin, notre Ame est unie à des choses intelligibles, et immuables, et que ces choses sont les idées mêmes, qui sont en Dieu.

10. Je reviens à mon sujet. Je dois prouver, que ces choses intelligibiles, et immuables, auxquelles, selon S. Augustin, notre Ame est unie, et dans lesquelles nous voyons les vérités immuables que nous connoissons, ne sont dans le sentiment de ce Père, que les idées mêmes des choses qui sont en Dieu. *Ideas* (dit il l. 83. quaest. q. 46.) *latine possumus vel formas, vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus: rationes enim graece λόγοι appellantur, non ideae: sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non errabit. Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum, stabiles, atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae; ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod oriri, et interire potest.* Il ne sera pas hors de propos de remarquer le cas, que S. Augustin fait de la connoissance de ces idées. *Tanta vis*, dit-il, *in his constituitur, ut nisi iis intellectis nemo Sapiens esse possit.*

Quis Religiosus (dit encore S. Augustin) *et vera Religione imbutus, quamvis haec nondum possit intueri, negare tamen audeat, imo non etiam profiteatur, omnia quae sunt, id est quaecunque in suo genere propria quadam natura continentur, ut sint, Deo auctore, esse procreata, eoque auctore omnia, quae vivunt, vivere; atque universalem rerum incolumitatem, ordinemque ipsum, quo ea, quae mutantur, suos naturales cursus certo moderamine celebrant, summi Dei legibus contineri, atque*

gubernari? Quo constituto, atque concesso, quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici, et credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita; nec eadem ratione homo qua equus: hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis creata sunt rationibus. Has autem rationes, ubi arbitrandum est esse, nisi in mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret, quod constituebat: nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hae rerum omnium creandarum, creatarumque rationes in mente Divina continentur, neque in Divina mente quidquam, nisi aeternum, atque immutabile potest esse; atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato, non solum sunt ideae, sed ipsae vere sunt, quia aeternae sunt, et ejusmodi, atque incommutabiles manent, quarum participatione fit, ut sit quidquid est, quoquo modo est.

Et tract. 1. in Evang. Joan. *Quod factum est, in ipso vita erat. Quid est hoc? Facta est terra, quae facta est, non est vita: est autem in ipsa Sapientia spiritualiter ratio quaedam, qua terra facta est.* Ce passage sert à éclaircir cet autre, où S. Augustin dit, que l'Ame n'est éclairée, n'est vivifiée, n'est béatifiée, que par la substance de Dieu. L'Ame est éclairée par la lumière de la raison éternelle: cette lumière n'est autre, que les idées souverainement intelligibles, qui sont en Dieu. Ces idées sont vie en Dieu: ainsi en éclairant l'Ame, elles la vivifient, puisque la vie, et la felicité de l'Ame ne consiste qu'à connoître la vérité, et à en jouir: *Gaudium ex veritate*, comme parle S. Augustin.

Nec Plato quidem (dit encore S. Aug. l. 1. Retract. cap. 3.) *in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit, si non vocabulum, quod Ecclesiasticae consuetudini in re illa non usitatum est, sed ipsam rem velimus attendere: mundum quippe ille intelligibilem dixit, ipsam rationem sempiternam, atque incommutabilem, qua fecit Deus mundum. Quam qui esse negat, sequitur ut dicat, irrationabiliter Deum fecisse quod fecit, aut cum faceret, et antequam faceret, nescisse quid faceret, si apud eum ratio faciendi non erat. Si vero erat, sicut erat, ipsam videtur Plato vocasse intelligibilem mundum.* Ce terme de monde intelligible, que S. Augu-

BIBLIOTECA PAZ... ROM...

stin dit n'être pas d'usage Ecclésiastique, ne doit faire péne à personne ; car, comme dit fort bien le P. Thomassin sur cet endroit, l. 3. chap. 18. art. 4. *Porro quod hic Augustinus monet vocem illam intelligibilis mundi, necdum sua aetate usitatam fuisse Ecclesiasticae consuetudini, non inde nos quisquam insimulare debet, qui eas voces nonnunquam usurpaverimus. Multa enim vocabula olim nova, et inusitata mollivit usus.*

Il est donc clair par les passages, qu'on vient de rapporter, que les choses immuables, et intelligibles, auxquelles notre Ame est unie, selon S. Augustin, sont les raisons éternelles, par lesquelles Dieu a connu toutes choses dès l'éternité, et selon lesquelles il a formé dans le tems tout ce qu'il a voulu créer : qu'outre le monde matériel, il est encore un monde intelligible, qui est en Dieu, et qui est la raison, ou l'idée archétype de ce monde, et qu'ainsi les choses périssables, les créatures mêmes inanimées vivent en Dieu de toute éternité, en tant que les idées archétypes, qui en contiennent la réalité, et la perfection, se trouvent en Dieu, et que tout ce qui est en Dieu, étant Dieu, vit de la vie même de Dieu. Je n'insiste pas davantage sur cette doctrine qui est commune parmi les Théologiens.

Que selon S. Augustin la vérité immuable, qui préside aux Esprits, est l'essence même de Dieu.

11. Je dois prouver en second lieu, avant que de venir à la conclusion de ce discours, que la vérité immuable, qui, selon S. Augustin, préside à tous les Esprits, qui les pénètre, et les éclaire, n'est non plus dans le sentiment de ce Père, que l'Essence même de Dieu, qui agit d'une manière intelligible sur les Esprits. C'est à quoi un passage, ou deux suffiront sans peine. *Hanc ergo veritatem* (dit S. Aug. de lib. arb. l. 2. c. 11.) *de qua jam diu loquimur, et in qua una tam multa conspicimus, excellentiorem putas esse, quam mens nostra est, an aequalem mentibus nostris, an etiam inferiorem. Sed si esset inferior, non secundum illam, sed de illa judicaremus, sicut judicamus de corporibus . . . . . et judicamus haec secundum illas interiores regulas veritatis, quas communiter aernimus. De ipsis vero nullo modo quis judicat. Cum enim quis dixerit aeterna temporalibus esse potiora, aut septem, et tria decem esse ; nemo dicit ita esse debuisse ; sed tantum ita esse cognoscens, non examinator corrigit, sed laetatur inventor. Si autem esset aequalis mentibus nostris, mutabilis etiam ipsa esset. Quare si nec inferior, nec aequalis est, restat ut sit su-*

perior, atque excellentior. Sur quoi le P. Thomassin réfléchit avec raison. *Cum ergo jam perventum sit ad aliquid aeternum, et incommutabile, quod mentibus nostris superius sit; dubium jam esse non potest. quin ad Deum attigerimus.*

C'est ce que S. Augustin confirme encore admirablement dans son Livre de ver. Rel. c. 30. 31. *Nec jam illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quae supra rationalem animam fit, Deum esse, et ibi esse primam vitam, et primam essentiam, ubi est prima sapientia: nam haec est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis Artificis. Itaque cum se anima sentiat, nec corporum, morumque speciem judicare secundum se ipsam, simul oportet agnoscat praestare suam naturam ei naturae, de qua judicat; praestare autem sibi eam naturam, secundum quam judicat, et de qua judicare nullo modo potest.*

Cette vérité éternelle, qui préside à l'Ame, est donc, selon S. Augustin, une vérité substantielle, une nature immuable, et intelligible, et supérieure à la nature de l'homme: cette vérité est en un mot la première vie, la première essence, la première sagesse. Pour mieux comprendre ceci, il faudroit être au fait de la manière admirable, dont S. Augustin explique en plusieurs endroits de ces Ouvrages, comment Dieu est l'Etre, la vérité, la bonté, la sagesse même, qu'il est ce qui est représenté par les idées pures de ces choses, dégagées de tous les phantômes, dont l'imagination les couvre, et les défigure. Mais ces idées si pures, dit S. Augustin, comme des éclairs ne brillent que par intervalle à l'esprit, et ces phantômes, ces nuages de l'imagination reviennent bientôt les obscurcir, les confondre, et les éteindre.

Que selon S. Augustin, c'est dans les raisons éternelles, ou idées archétypes qui sont en Dieu, que l'esprit voit les rapports de quantité, ou soit les propriétés immuables des nombres, et des figures.

12. Après avoir expliqué quelles sont ces choses immuables, et intelligibles, auxquelles nos Ames sont unies, et quelle est cette lumière de la vérité éternelle, qui préside à nos Esprits, il n'y a plus de difficulté à démontrer que, selon S. Augustin, c'est dans ces choses immuables, et intelligibles, c'est-à-dire, dans les raisons éternelles, et dans les idées archétypes des choses qui sont en Dieu, et dans cette première vérité, que les hommes voient les propriétés immuables des nombres, et des figures, leurs rapports, et leurs proportions; que c'est là qu'ils voient aussi les rap-

ports de perfection, d'où résulte l'ordre, source du droit naturel; que c'est là, où l'injuste même, et l'impie voient les règles de la justice, et de la sainteté. Je n'apporterai pas tous les passages qui pourroient le montrer invinciblement; il faudroit pour cela transcrire une bonne partie de plusieurs Livres de S. Augustin: je me contenterai donc d'un petit nombre, sans pouvoir donner d'autre raison de mon choix, si non que pour m'épargner un travail plus pénible, j'ai choisi dans le P. Thomassin ceux qui se sont présentés les premiers; et qu'il a accompagnés de ses réflexions, pour en mieux faire sentir la force.

Quoad numeros (dit le P. Thomassin l. VI. c. X. art. 2. et suiv.) *cum omnes numeri unitate saepius replicata constent, nec sensu, nec phantasia videntur numeri, quia nec sensu, nec phantasia videtur proprie unitas, sed mente sola; cumque immutabilis, et sempiterna videatur, VIDETUR DEUS . . . . . Unitatis et numerorum, et innumerabilium, et ineffabiliter mirabilium, quibus scatent proprietatum veritas, et hujus veritatis necessitas, quae non potuit non esse, ac immutabilitas, quae non potest aliter esse, et aeternitas, quae non potest non semper esse, evidentissime cernitur, et clarissime videtur, et aliud tamen quam Deus, cum tot Divinas praegestet dotes, esse non videtur . . . . . Jam quoad figuras . . . . . Nulli in rerum natura sunt circuli, nullae spaerae, nullae hujusmodi figurae, quae apprime, et exactissime definitionibus, legibusque consentiant, quae ipsis praescriptas esse sola mente contuemur . . . . . In Deo ergo, ut in principatu summo numerorum, ut in ipsa unitatis, et aequalitatis arce, ut in arte artium, et artium lege, haec omnia conspiciuntur, et quidem cum summa evidentiae luce perspiciuntur. Denique harum figurarum, ipsisque inhaerentium proprietatum et numerositate, et admirabilitate inenarrabilium veritas, et veritatis necessitas, immutabilitas, aeternitas, creatam naturam omnem exuperat, et tamen oculo mentis perspicue, certissimeque videtur: DEUS ERGO VIDETUR.*

Tel est l'extrait, que fait le P. Thomassin de quelques passages un peu longs de S. Augustin: après quoi le Saint Père conclut, l. 2. de lib. arb. cap. 8. *His, et talibus multis documentis coguntur fateri, quibus disputantibus Deus*

donavit ingenium, et pertinacia caliginem non obducit, rationem, veritatemque numerorum, et ad sensus corporis non pertinere, et invertibilem, sinceramque consistere, et omnibus ratiocinantibus esse communem. Voici maintenant le Commentaire du P. Thomassin, que je distinguerai du texte dans la suite par les noms de l'Auteur, et du Commentateur. *Veritas ergo ista cum intelligibilis, invertibilis, aeterna sit,* (c'est ce qu'on a prouvé plus haut) *Deus est. Et in retract. agens de l. 6. de Mus.* Augustinus. *Res in eo digna cognitione versatur, quomodo a corporalibus, et spiritalibus, sed mutabilibus numeris, perveniatur ad immutabiles numeros, qui jam in ipsa sunt immutabili veritate: et sic invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Thomassinus: *vides numeros, qui tam conspicue videntur, incommutabiles videri, et in Deo, qui incommutabilis est veritas, videri. Et alibi:* Augustinus: *incommutabilem veritatem numerorum quasi cubile, et penetrale, vel regionem quamdam, habitaculum, sedemque numerorum.* Et infra: *Omnibus incommutabilia vera cernentibus, tanquam miris modis secretum, et publicum lumen praesto esse ac se praebere communiter.* Et infra; *Transcende ergo et animum artificis, ut numerum sempiternum videas; Jam tibi sapientia de ipsa interiore sede fulgebit, et de ipso secretario veritatis.* Thomassinus: *Constantissime ergo asseverat videri numerorum aeternam veritatem, et immutabilem, Deum. Quoad figuras autem,* Augustinus *de ver. Rel. c.* 30. *Cum in omnibus artibus convenientia placeat, qua una salva et pulchra sunt omnia: ipsa vero convenientia aequalitatem, unitatemque appetat, vel similitudine partium parium, vel gradatione disparium; quis est, qui summam aequalitatem, vel similitudinem in corporibus inveniat, audeatque dicere, cum diligenter consideraverit, quodlibet corpus vere, ac simpliciter unum esse, cum omnia vel de specie in speciem, vel de loco in locum transeundo mutentur, et partibus constent sua loca obtinentibus, per quae in spatia diversa dividuntur? Porro ipsa vera aequalitas, ac similitudo, atque ipsa vera, et prima unitas non oculis carneis, neque ullo tali sensu, sed mente intellecta conspicitur. Unde enim in corporibus, qualiscumque appeteretur aequalitas, aut unde convinceretur longe plu-*

rimum differre a perfecta, nisi ea, quae perfecta est, mente videretur? Si tamen quae facta non est, perfecta dicenda est: et illa nec loco tumida est, nec mutabilis tempore. Thomassinus: *principalem ergo aequalitatem non sensu, non phantasmate, sed sola mente videri ita arguit, ex eaque uti lege omnium artium opera dijudicari . . . . . Cum autem aequalitas illa immutabilis, et immensa sit, nec tempori, nec loco obnoxia, cum perfecta, nec tamen facta sit, cum lex sit, de qua non judicant, sed secundum quam ut longe superiorem, et supremam judicant mentes omnes creatae, haud dubio Deus ipse est et lex artium, et ars omnipotentis Artificis, ut subdit ibidem* Augustinus: *haec autem lex omnium artium, cum sit omnino incommutabilis; mens vero humana, cui talem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur:* Et rursus: *haec est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis Artificis.* Thomassinus: *hinc ergo patescit Deum videri, cum lex illa et veritas aequalitatis, et unitatis per solam mentem videtur.* Et alibi rursum: *Haeccine amare facile est animae, in quibus nihil, nisi aequalitatem, et similitudinem appetit, et paulo diligentius considerans, vix ejus extremam umbram, vestigiumque cognoscit? Deum vero amare difficile est, quem in quantum potest adhuc sordida, et saucia cogitans, nihil in eo inaequale, nihil sui dissimile, nihil disclusum locis, nihil variatum tempore suspicatur? An extruere moles aedificiorum, et hujuscemodi operibus delectat extendi, in quibus quid nisi numeri placeat? Non enim aliud invenio, quod in his aequale, et simile dicatur, quod non derideat ratio disciplinae. Quod si ita est, cur ab illa verissima aequalitatis arce ad ista delabitur, et ruinis suis terrenas machinas erigit?* Thomassinus: *Vides aequalitatem ipsam Deum esse, et illam mente nostra videri, et usque adeo clare, certoque videri, ut plus quodammodo quam corpora videatur.*

Que c' est là aussi, que l' esprit voit les rapports de perfection.

13. Voilà pour les rapports de quantité: venons aux rapports de perfections. C'est par ces rapports, que nous jugeons qu'une chose est meilleure, ou plus parfaite qu'une

autre. Voici donc comment S. Augustin s'explique à ce sujet de lib. arb. l. 3. c. 5. *Humana anima naturaliter Divinis, ex quibus pendet, rationibus connexa, cum dicit melius hoc fieret quam illud, si verum dicit, et videt quod dicit, in illis, quibus connexa est, rationibus videt.* Or nous avons vu ci-dessus, que ces *raisons* Divines, auxquelles l'Ame est unie, et dont, ajoute ici S. Augustin, l'Ame dépend, ne sont que les idées mêmes des choses qui sont en Dieu.

C'est par ces rapports de perfection, que l'homme voit en Dieu, qu'il doit régler, dit S. Augustin, ses jugements, et sa conduite. *Sublimioris rationis* (de Trinit. l. 12. c. 2.) *judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales, et sempiternas. Quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent; atque his nisi subjungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possemus judicare de corporalibus ec. Illud vero nostrum, quod in actione corporalium, atque temporalium tractandorum ita versatur, ut non sit nobis commune cum pecore, rationale quidem est: sed ex illa rationali mentis nostrae substantia, qua subhaeremus intelligibili, atque incommutabili veritati, tanquam ductum, et inferioribus tractandis, gubernandisque deputatum est.* Et chap. 7. *Sicut de natura mentis diximus, quia et si totam contempletur veritatem, imago Dei est, et cum ex ea distribuitur, et quadam intentione derivatur ad actionem temporalium, nihilominus ex qua parte conspectam consulit veritatem, imago Dei est; ex qua vero intenditur in agenda inferiora, non est imago Dei.*

Ces passages ont donné lieu au P. Thomassin de distinguer dans l'homme ces trois facultés, l'entendement, la raison, et le sens; comme aussi ces trois opérations, qui leur répondent, l'intelligence, la science, et le sentiment. C'est par l'intelligence que l'Ame aperçoit les vérités éternelles, et immuables, c'est par le sens qu'elle reçoit les impressions des choses matérielles, et sensibles: et la raison, qui tient le milieu entre l'intelligence, et le sentiment, écoute, pour ainsi dire, l'intelligence pour juger du sentiment: elle apprend de l'intelligence les loix invariables, et par ces loix, elle juge des choses temporelles qu'elle aperçoit par les sens.

Que c'est là aussi, où l'injuste même voit les règles de la justice.

14. Passons aux règles de la justice : *Quid sit animus*, (dit S. August. l. 8. de Trin. c. 6.) *novimus ex nobis, inest enim animus nobis. Sed ubi novimus quid sit justus, etiam cum justi nondum sumus ? Si extra nos novimus, in aliquo corpore novimus. Sed non est ista res corporis. In nobis igitur novimus quid sit justus. Non enim alibi hoc invenio, cum quaero, ut hoc eloquar, nisi apud meipsum. Et si interrogem alium, quid sit justus, apud seipsum quaerit quod respondeat. An illud, quod videt, veritas est interior, praesens animo, qui eam valet intueri ? Neque omnes valent. Et qui intueri valent, hoc etiam quod intuentur, non omnes sunt, hoc est, non sunt etiam ipsi justi animi ; sicut possunt videre, ac dicere, quid sit justus animus. Quod unde esse potuerunt, nisi inhaerendo etiam ipsi formae quam intuentur, ut inde formentur, et sint justi animi ? . . . Homo ergo, qui creditur justus, ex ea forma, et veritate diligitur, quam cernit, et intelligit apud se ille, qui diligit ; ipsa vero forma, et veritas non est, quomodo aliunde diligatur.*

Bean passage de S. Augustin, qui prouve le sentiment du P. Malebranche, que l'Ame ne se connoît que par sentiment, et que les idées ne sont pas des modalités de l'Ame.

15. On voit ici formellement le sentiment du P. Malebranche. L'Ame se connoît elle-même, de la façon dont elle se connoît en cette vie, par le sentiment intérieur qu'elle a d'elle-même : mais elle ne connoît la justice, qu'en voyant la forme même de la justice. Or cette forme, et cette vérité est Dieu même ; car, comme le dit ici S. Augustin, on l'aime pour elle-même : d'ailleurs la justice ne peut nous être représentée par aucune idée distinguée d'elle, comme le dit encore expressément S. Augustin : *Neque enim invenimus aliquid tale praeter ipsam, ut eam, cum incognita est, credendo diligamus, ex eo quod jam tale aliquid novimus. Quidquid enim tale perspexeris, ipsa est, et non est quicquam tale, quoniam sola ipsa talis est, qualis ipsa est.* Idem Augustinus de Trin. l. 14. c. 15. *Hinc est quod etiam impii cogitant aeternitatem, et multa recte reprehendunt, recteque laudant in moribus hominum. Quibus ea tandem regulis judicant, nisi in quibus vident, quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant ? Ubi eas vident ? NEQUE ENIM IN SUA NATURA, cum procul dubio mente ista videantur, eorumque mentes constet esse mutabiles ; has vero regulas immutabiles videat, quis-*

quis in eis et hoc videre potuerit : nec in habitu suae mentis, cum illae regulae sint justitiae, mentes vero eorum constet esse injustas. Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit justum et injustum agnoscit, ubi cernit habendum esse quod non habet ? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius, quae veritas dicitur ? Unde omnis lex justa describitur, et in cor hominis, qui operatur justitiam non migrando, sed tanquam imprimendo transfertur, sicut imago ex annulo et in ceram transit, et annulum non relinquit. Qui vero non operatur, et tamen videt quid operandum sit, ipse est, qui ab illa luce avertitur, a qua tamen tangitur. Peut-on méconnoître en de telles expressions le sentiment du P. Malebranche.

Le P. Thomassin ne peut se rassasier d'inculquer un tel sentiment. *Tanti haec mihi videntur* (dit-il l. 3. c. 16. art. 1.) *esse momenti, ad mentem nostram illustrandam, roborandamque puris, castisque, et Deo dignis regulis, ac luminibus, et ad res Divinas dispiciendas, ac pertractandas, ut nunquam nimis inculcari, repetique posse ea putem.*

Autre passage de S. Augustin, qui prouve par les mêmes principes, que c'est se contredire formellement, que d'accuser Dieu d'injustice.

16. Mais écoutons-le, qui va rapporter un autre admirable passage de S. Augustin, où ce Saint Père, fondé sur la doctrine que nous venons d'exposer, démontre invinciblement aux impies, qu'on ne sauroit sans contradiction prétendre accuser Dieu d'injustice. *Ecce* (dit S. Aug. enarr. in ps. 61.) *reprehendis Deum, quasi de iniquitate. Non reprehenderes iniquitatem, nisi videndo justitiam. Unde enim scis, quia hoc injustum est, nisi scias quid sit justum ? Vides hoc injustum esse, utique ex aliqua regula justitiae, cui comparans quod vides pravum, et cernens non convenire rectitudini regulae tuae, reprehendis tanquam artifex discernens justum ab injusto. Ergo, quaero a te, justum hoc esse unde vides ? Unde illud nescio quid, quo aspergitur anima tua, ex multis partibus in caligine constituta, nescio quid hoc, quod coruscat menti tuae ? Unde hoc justum ? Itane non habet fontem suum ? A te tibi est quod justum est, et tu tibi dare potes justitiam ? Nemo sibi dat quod non habet. Ergo cum sis injustus, esse non potes justus, nisi convertendo te ad quamdam justitiam manentem, a qua si recedis, injustus es, ad quam si ac-*

cedente, non deficit, te accedente, non crescit. Ubi est ergo ista? Vade illuc, ubi semel locutus est Deus, et ibi invenies fontem justitiae, ubi est fons vitae. Cette justice, dont parle ici S. Augustin, n'est évidemment que Dieu même, et c'est pourtant dans cette justice même qu'il soutient, que nous voyons les règles de la justice : et comme l'impie ne peut condamner Dieu d'injustice sans connoître la justice, et que la justice, par laquelle il juge de l'injustice, est Dieu, il se contredit lui-même en accusant d'injustice la justice. Le P. Thomassin, pour animer les Théologiens à se rendre familières de telles idées, remarque que S. Augustin prêchoit ceci au simple peuple.

Que selon S. Augustin, c'est dans la vérité par essence, ou dans la sagesse même de Dieu, que l'Esprit voit toutes les vérités qu'il connoît.

17. Il est donc évident par tous les passages qu'on a rapportés jusqu'ici, que S. Augustin a cru constamment, que pour connoître un objet immuable, tel que l'essence, et les propriétés des choses, il faut que cet objet, en tant qu'intelligible, et immuable, soit immédiatement présent à l'esprit, et que l'objet, en tant qu'intelligible, et immuable, n'est autre que la raison éternelle, et l'idée archétype de l'objet périssable, et créé. Il n'en faudroit pas davantage pour convaincre tout esprit équitable ; mais persuadé que je suis, que ceux, pour qui j'écris, ne peuvent s'ennuyer à entendre parler S. Augustin, je suivrai le fil de ma Dissertation, et je prouverai encore, que cette vérité éternelle, qui est Dieu, selon S. Augustin, est aussi, selon ce Père, la seule lumière qui puisse éclairer notre esprit, et nous donner par sa présence immédiate l'intelligence des vérités immuables, et qu'en vain voudroit-on nous les enseigner, si l'esprit, en consultant cette lumière, ne venoit à les y découvrir. *De universis*, (dit-il, l. de Mag. c. 11.) *quae intelligimus, non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem verbis fortasse, ut consulamus admoniti. Ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, idest incommutabilis Dei virtus, atque sempiterna sapientia.* Et rursum c. 13. *Cum vero de iis agitur, quae mente conspicimus, ea quidem loquimur, quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ille, qui dicitur homo interior, illustratur, et fruitur. Sed tunc quoque noster auditor, si et ipse illo secreto, ac simplici oculo videt, novit quod dico sua contemplatione non verbis*

meis. Ergo ne hunc quidem doceo, vera dicens, vera intuentem. Docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo pandente manifestius. Itaque de his etiam interrogatus responderе posset. Quid autem absurdius, quam eum putare locutione mea doceri, qui posset, antequam loquerer, ea interrogatus exponere? .... Quamobrem in iis etiam, quae mente cernuntur, frustra cernentis loquelas audit, quisquis eas cernere non potest; nisi quia talia quandiu ignorantur, utile est credere. Quisquis autem cernere potest, intus est discipulus veritatis, foris judex loquentis, vel potius ipsius locutionis. Nam plerumque scit illa, quae dicta sunt, illo ipso nesciente, qui dixit. Veluti si quisquam Epicureis credens, et animam mortalem putans, eas rationes, quae de immortalitate ejus a prudentioribus tractatae sunt, eloquatur, illo audiente qui spiritualia intueri potest, judicat iste eum vera dicere; at ille, qui dicit, utrum vera dicat, ignorat, imo falsissima existimat. Num igitur putandus est ea docere, quae nescit?

Non seulement S. Augustin établit nettement, que les hommes ne sauroient rien nous apprendre, et qu'ils ne peuvent tout au plus que tourner notre attention à consulter la vérité intérieure qui habite en nous; mais il découvre encore en grand Philosophe la source du préjugé commun, qui nous fait regarder les hommes, comme nos véritables maîtres. C'est dans son liv. de magist. chap. dernier. *Falluntur homines, ut eos, qui non sunt, magistros vocent, quia plerumque inter tempus locutionis, et tempus cognitionis, nulla mora interponitur; et quoniam post admonitionem sermocinantis, cito intus discunt, foris se ab eo, qui admonuit, didicisse arbitrantur.* Voilà en effet ce qui trompe la plûpart des hommes dans leurs jugements, comme l'a depuis fort-bien remarqué l'Auteur de l'art de penser: *hoc post hoc: ergo ex hoc.* Mais un tel sophisme n'en a pu imposer à un génie, tel que S. Augustin. Et c'est en suivant les avis de ce sage moniteur, que le P. Malebranche a découvert dans la même lumière les mêmes vérités.

Le P. Thomassin nourri de la lecture de S. Augustin n'en étoit pas moins vivement pénétré. *Ne ipsi quidem* (dit-il, l. 3. chap. 6. art. 9.) *artium fabrilium magistri*

opificia sua possunt ad eum perfectionis apicem provehere, quo contendunt, nisi sempiternam consulant veritatem . . . . . Unde Augustinus de fabris disserens : tu fabro corpus , tu animum membris imperitantem fecisti , tu sensum corporis , quo interprete trajiciat ab animo ad materiam id quod facit , et renuntiet animo quid factum sit , ut ille intus consulat praesidentem sibi veritatem , an bene factum sit . Thomassinus : *quid usquam quaeso non referendum erit rerum nostrarum ad summam veritatem , si et fabrilia referantur opera ? Quid magis innoxie poterat indulgeri humanae menti , ut se unam de his consuleret , se audiret , sibi obsequeretur ? At ne id quidem patitur casta , et germana Patrum Theologia .*

Que cette vérité préside immédiatement aux Esprits.

18. Cette vérité immuable préside aux esprits immédiatement , comme cause exemplaire de leur perceptions. *Inter mentem nostram* (dit encore S. Augustin l. de ver. Relig. c. ult.) *qua illum intelligimus Patrem , et veritatem , idest , lucem interiorem , qua illum intelligimus , nulla interposita creatura est .* Et l. 83. qu. q. 41. *Cum homo possit esse particeps sapientiae secundum interiorem hominem , secundum seipsum ita est ad imaginem Dei , ut nulla interposita natura formetur , et ideo nihil sit Deo conjunctius .* Et plus bas : *ad imaginem Dei mentem factam volunt , nulla substantia interposita ab ipsa formatur veritate .* Et encore : *iste spiritus ad imaginem Dei nullo dubitante factus agnoscitur , in quo est intelligentia veritatis , haeret enim veritati nulla interposita creatura .*

Ces paroles n' ont pas besoin de commentaire : elle sont décisives en faveur de l'union immédiate de nos esprits avec l'essence de Dieu , victorieuses de tout esprit d'envie , et de contradiction . Aussi le P. Thomassin , l. 3. c. 5. art. 13. , a-t-il solidement réfuté les interprétations , par lesquelles on a prétendu détourner en un autre sens les expressions de S. Augustin . L' entreprise n'étoit pas difficile .

Raisonnement concluant en faveur du sentiment du P. Malebranche, déduit de tous les passages cités de S. Augustin.

19. J' ose prier ceux qui se plaindront de la longueur de cette Dissertation , de faire attention que je leur épargne encore la plus grande partie des passages que je pourrois rapporter . Cette réflexion ne sera peut-être pas inutile . Voici la conséquence , que j'en tire . On a vu , que dans tous les endroits cités , les expressions de S. Augustin sem-

blent autoriser le sentiment du P. Malebranche. Or il ne s'agit pas là d'un mot lâché incidemment dans la chaleur du discours : c'est un langage soutenu, répété dans la plûpart des Livres de S. Augustin, qui reparoît sous la même forme dans ses retractations, où il a eu soin de s'expliquer avec tant de netteté, et de précision.

Prétendre donc, que le sens de S. Augustin n'est pas celui, que ces expressions prises au pied de la lettre, et le plus naturellement qu'il se puisse, présentent nettement à l'esprit; n'est-ce pas accuser S. Augustin d'avoir affecté un langage amphibologique, pour faire entendre à ses Lecteurs tout le contraire de ce qu'il pensoit ? Dira-t-on que ce sont des expressions figurées ? Mais S. Augustin qui n'oublie rien, comme on peut le voir dans les passages cités, pour faire entrer son Lecteur dans la pensée, qui la tourne en tant de façons, et la présente sous tant de points de vue différents, pour mieux l'en instruire, et l'en convaincre, auroit-il toujours employé le stile figuré, si peu propre à son dessein, n'auroit-il jamais expliqué nettement cette vérité, qu'il inculque avec tant de soin, et l'auroit-il toujours tenue captive sous le voile des figures, et des ornements de l'éloquence ?

M. Arnaud attaque les Etres représentatifs du P. Malebranche.

20. Comme mon principal dessein dans cette Dissertation est de justifier le sentiment du P. Malebranche, dont il est question, dans l'esprit des Théologiens philosophes; j'ai cru devoir ici réfuter par les principes mêmes de la Théologie la plus puissante objection, qu'on ait formée contre son système : c'est un raisonnement de M. Arnaud. Ce raisonnement réfuté, il me sera aisé de prouver ensuite par les principes mêmes de S. Thomas, que le sentiment de mon Auteur est incontestablement préférable à tout autre sentiment, qu'on ait proposé jusqu'ici. M. Arnaud, pour combattre avec plus de force dans son Livre *Des vraies, et des fausses idées* le système du P. Malebranche, va l'attaquer dans son fondement, je veux dire, dans la distinction réelle entre la perception d'un objet, et l'idée, ou objet immédiat, qui représente l'objet matériel. M. Arnaud prétend, que les idées prises pour des Etres représentatifs distingués de l'Ame ne sont non plus que les formes substantielles péripatéticiennes, que des inventions de gens oisifs, des suppositions purement phantastiques. Il dit, que „ le P. Malebranche n'a posé un tel principe comme indu-

„ bitable, que faute de l'avoir bien examiné, et pour s'être „ laissé prévenir d'un sentiment communément reçu par les „ Philosophes, n'ayant pas pris garde, que c'étoit un reste „ des préjugés de l'enfance, qui n'étoient pas mieux fondés „ que cent autres qu'il a rejettés.

Ainsi M. Arnaud (p. 37.) prend pour la même chose l'idée d'un objet, et la perception de cet objet : il ajoute pourtant, que cette chose, quoiqu'unique, a deux rapports, l'un à l'Ame, qui aperçoit, et qui est modifiée par cette perception, et l'autre à l'objet aperçu; que le mot de perception marque directement le premier rapport, et celui d'idée, le dernier; qu'en un mot, nos perceptions sont essentiellement, et par leur nature représentatives des objets aperçus, sans qu'il soit besoin d'une espèce, ou d'un Etre représentatif.

Jugement de M. Bayle sur les réponses du P. Malebranche à M. Arnaud, et en général sur la doctrine, et le caractère d'esprit de cet Auteur.

21. Telle est la pensée de M. Arnaud. Un homme d'esprit de mes amis, à qui je communiquai un jour le plan de cet Ouvrage, ne me parut pas satisfait de mon choix. Il me dit, que M. Bayle, malgré sa rare pénétration, témoignoit d'avoir encore moins entendu le P. Malebranche dans ses réponses à M. Arnaud, que dans la Recherche de la vérité; que ce n'étoit pas là un préjugé favorable au sentiment, dont je voulois entreprendre la défense contre l'examen de M. Locke.

M. Bayle dit à la verité dans les nouvelles de la République des Lettres (mois d'Avril 1684. art. 2.) qu'on a de la peine à comprendre qu'une opinion, comme celle-là (il parle de la distinction, que fait le P. Malebranche entre la perception, et l'idée, ou espèce, qui en est l'objet immédiat) puisse être appuyée de quelques preuves, qu'il faut cependant demeurer d'accord, que cet Auteur n'en manque point. M. Bayle en reparle encore (mois de Mai 1685., art. 3.) en ces termes : „ Selon le sentiment du P. Male„ branche, la perception d'une idée est différente de l'idée „ même. La perception est une modalité de notre Ame, „ mais l'idée ne l'est pas. Voilà ce que peu de gens „ comprennent. Mais on n'a pas raison pour cela de le „ rejeter, puisque si l'on est capable d'approfondir un peu „ les choses, on voit aisément, que ceux qui disent que „ nous voyons les corps en eux-mêmes, et qu'ils sont la „ véritable cause de l'idée que nous en avons, prononcent

„ des termes, dont le sens est aussi incompréhensible qu'un „ cercle quarré.

D'ailleurs, selon M. Bayle, on peut fort-bien prouver, qu'une chose est telle, sans comprendre clairement comment elle est telle. C'est une règle de raisonnement trop connue, pour que je doive m'étendre à l'éclaircir. La Géométrie en fournit des exemples, malgré l'évidence qui y brille dans tout son éclat. Or le P. Malebranche avoue, qu'on ne sauroit comprendre clairement, comment l'Ame est affectée par les idées dans ses perceptions; puisque selon lui, l'Ame ne se connoît en cette vie que confusément, et par sentiment intérieur; mais il ne laisse pas que de prouver par de fort-bonnes raisons, que la connoissance claire suppose toujours une idée, ou un objet spirituel, et intelligible immédiatement présent à l'esprit, et distingué de ses modalités. Au reste voici le jugement, que M. Bayle portoit en général du P. Malebranche, et de ses Ouvrages, (mois de Mai 1684. art. 4.) „ On ne lui rendroit point de justice, „ si on ne reconnoissoit qu'on ne peut pas avoir le génie „ plus vaste, plus étendu, plus pénétrant, et plus net qu'il „ l'a. Ceux qui se plaignent, qu'on ne comprend plus rien „ dans ses Livres, s'en doivent prendre, ou à la petitesse „ de leur esprit, ou au peu d'habitude qu'ils ont avec les „ matières abstraites; „ les prétendus esprits forts devroient donc faire au moins semblant de comprendre quelque chose dans le Père Malebranche, et lui épargner les titres odieux, dont ils voudroient le flétrir, quand ce ne seroit, que par déférence pour le jugement qu'en a porté M. Bayle.

Nécessité des Etres représentatifs, prouvée contre M. Arnaud par la vision béatifique: qu'il est faux par conséquent, que toute perception soit essentiellement représentative de son objet.

22. Je reviens à M. Arnaud. Je pense qu'il est hors de doute, et tous les Théologiens en conviennent, que dans la vision béatifique, les Bienheureux ne sauroient voir Dieu par une perception représentative de son essence, comme, selon M. Arnaud, la perception que j'ai du Soleil est une modalité de mon Ame essentiellement représentative du Soleil; mais que pour voir Dieu face à face, il faut, que l'essence de Dieu soit l'objet immédiat de cette vision, ou perception; il faut, comme parle S. Thomas, p. 1. q. 12. art. 5., que l'essence de Dieu soit comme la forme intelligible de l'entendement. *Cum aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei est forma intelligibilis intellectus.* De plus tous les Théologiens conviennent avec le même S. Thomas, art. 8. et 9., que l'en-

tendement qui voit Dieu, voit aussi en Dieu du moins en partie les essences des choses créés, qui sont contenues éminemment dans l'essence de Dieu, en tant que cette Divine Essence, qui en contient toute la perfection, et la réalité, les représente à l'entendement, de la même façon que celui qui voit un miroir, voit aussi les objets qui sont représentés dans ce miroir. Je ne m'arrête pas à prouver cette vérité théologique, je la suppose, et je vais m'en servir pour défendre le principe du Père Malebranche combattu par M. Arnaud. S'il étoit vrai, comme le prétend M. Arnaud, que la perception fût une modalité de l'Ame essentiellement, et par sa nature même représentative de son objet, il s'ensuivroit que l'esprit ne pourroit apercevoir un objet, que dans ses propres modalités. Car ce qui convient essentiellement à la perception, doit convenir à toute perception. Or est-il que l'entendement des Bienheureux n'aperçoit pas l'essence de Dieu, et les choses qu'il voit en Dieu, dans ses propres modalités, puisque, comme on vient de le supposer avec tous les Théologiens, rien ne peut représenter à l'entendement l'essence de Dieu, que cette essence même, en tant qu'elle est, comme dit Saint Thomas, la forme intelligible de l'entendement. Donc il est faux, que la perception soit essentiellement une modalité représentative de son objet.

Et s'il est faux, que toute perception soit essentiellement représentative de son objet, il sera vrai que nulle perception n'est essentiellement représentative de son objet. Car ce qui appartient essentiellement à la perception en général, doit convenir à toute perception.

Que nulle perception n'est donc représentative de son objet.

23. Il reste donc à voir, si entre les perceptions il y en a quelques unes, qui soient représentatives de leur objet, et d'autres qui ne le soient pas; de sorte que l'attribut de représentative, ou non représentative de son objet convienne à la perception, non essentiellement, comme on parle dans les Ecoles, mais par accident. Cette question est facile à décider. Il est évident, que la perception d'un objet considérée en elle-même, ou, pour me servir des termes de M. Arnaud, considérée selon le rapport qu'elle a à l'esprit qui aperçoit, est de même nature que la perception de tout autre objet; et qu'ainsi les perceptions des différents objets ne sont pas différentes en elle-mêmes, et en tant qu'elles sont des modalités de l'Ame apercevante, mais qu'el-

les ne diffèrent, que par des rapports extrinsèques, par les rapports qu'elles ont à différents objets. C'est ce qui suit clairement de la doctrine de Monsieur Arnaud. Cela posé, il faut de toute nécessité, ou que toute perception soit représentative de son objet, ou que nulle perception ne soit représentative de son objet. Car bien qu'être représentative d'un objet, plutôt que d'un autre objet, soit une différence purement extrinsèque par rapport à la perception ; être représentative, ou n'être pas représentative est pourtant une différence intrinsèque, qui regarde la perception en elle même, et en tant qu'elle est une modalité de l'Ame. Or toute perception considérée en elle même, et en tant qu'elle est une modalité de l'Ame, est de même nature. Donc ou toute perception est représentative de son objet, ou nulle perception n'est représentative de son objet. Or nous avons vu qu'il y a des perceptions, qui se font par le moyen d'un Etre représentatif, la perception, par exemple, d'un triangle que les Bienheureux voient en Dieu. Donc si toute perception est de même nature (j'entends toujours la perception d'un objet) toute perception doit se faire au moyen d'un Etre représentatif, et par conséquent nulle perception n'est essentiellement représentative de son objet.

Et assurément quand je connois évidemment le rapport d'égalité, qu'il y a entre un angle droit, et tout autre angle droit, je suis sûr, qu'aucun esprit ne peut connoître ce rapport autrement, que je le connois. C'est là un privilège incontestable de l'évidence. Or d'un côté je suis assuré par le principe théologique posé ci-dessus, qu'un Bienheureux, qui voit ce rapport d'égalité en Dieu, l'aperçoit au moyen d'un Etre représentatif, c'est-a-dire de l'Essence Divine, qui le lui représente. D'un autre côté je suis assuré par le privilège de l'évidence, que la perception, que le Bienheureux a de ce rapport d'égalité, ne peut être différente de la perception que j'en ai moi-même; donc si on doit éclaircir les choses obscures par celles qui sont claires, et hors de contestation, je dois inferer de-là, que la perception, que j'ai moi-même de cet objet, se doit faire aussi au moyen d'un Etre représentatif. On voit assez que tout ceci laisse en son entier la lumière de gloire nécessaire pour la vision béatifique, ainsi que l'explique au long le Pere Thomassin dans son Traité *de Deo*, *Deique proprietatibus*.

Mais ce seroit m'écarter de mon sujet, que d'entreprendre ici cette matière.

Des Etres représentatifs de l'Ecole, et de leur inutilité.

24. C'est pourquoi les Scolastiques ont enseigné, qu'en cette vie l'Ame apercevoit les objets par son union avec certaines espèces intelligibles, qu'ils supposoient être des images parfaitement ressemblantes à ces objets ; mais que nulle espèce créée, et finie ne pouvant être une ressemblance parfaite de l'Essence de Dieu, il falloit pour voir cette Essence en elle-même, qu'elle fût elle-même immédiatement présente à l'esprit ; et qu'enfin, dès qu'on voyoit l'Essence de Dieu, il n'étoit plus besoin d'aucune espèce créée représentative des objets pour les connoître, l'Essence Divine pouvant les représenter parfaitement, en tant qu'elle en contient la réalité, et la perfection. Rien n'est assurément mieux prouvé, que ce que Saint Thomas, et après lui tous les Scolastiques ont enseigné, touchant la nécessité de la présence immédiate de Dieu pour voir Dieu, et de l'inutilité de toute espèce créée pour voir quelque objet que ce soit, dès qu'on a l'Essence Divine immédiatement présente à l'esprit.

Mais, s'il est vrai, que l'on a déja dès cette vie une idée positive de Dieu, et de sa souveraine perfection, comme on le trouvera prouvé dans cet Ouvrage, et comme j'en apporterai bien-tôt une preuve déduite des principes de Saint Thomas ; s'il est vrai, dis-je, qu'on ait une idée positive de la souveraine perfection, quoique la perception qu'on en a, diffère à bien des égards de la vision béatifique, ainsi que l'a démontré le P. Malebranche ; il s'ensuit toujours, qu'on ne peut apercevoir cette souveraine perfection, sans qu'elle soit elle-même présente à l'esprit, c'est-à-dire que l'esprit ne peut la voir, ni dans ses propres modalités, ni dans aucune espèce créée, et cela par la même raison qu'emploient souvent Saint Thomas, et les Théologiens ; savoir que le fini, et le moins parfait ne sauroient représenter l'infini, et le plus parfait. C'est ce qui a fait dire au P. Thomassin d'après Saint Augustin : *Ex his, aliisque sexcentis apud Augustinum locis constat mente ipsam veritatem, sapientiam, caeterasque ejusmodi formas videri coram et praesentes, quae tamen non aliud sunt, quam Deus ipse*. Il avoit exclu un peu plus haut tout ce qu'on appelle *Speciem vicariam* de la perception, que nous avons de Dieu dès cette vie.

Et s'il est constant, que l'Essence de Dieu est immédiatement présente à l'esprit, la raison, par laquelle Saint Thomas exclut toute espèce créée pour la représentation des objets, qui sont contenus éminemment en Dieu, aura lieu aussi pour exclure de nos connoissances, dès cette vie même, toutes les espèces représentatives de l'Ecole ; puisque l'Essence de Dieu immédiatement présente à l'esprit peut nous les représenter.

Impossibilité des Etres représentatifs de l'Ecole, prouvée par les principes de S. Thomas.

25. Mais non seulement l'essence de Dieu peut nous représenter ces objets, mieux que toutes les espèces représentatives de l'Ecole ; mais encore il me paroît, qu'on peut fort bien prouver par les principes mêmes de Saint Thomas, qu'il n'y a que Dieu, qui puisse représenter à l'esprit un objet distingué de cet esprit, et que tout autre Etre créé en est par sa nature absolument incapable.

Saint Thomas (1. 2. q. 51. art. 1. ad 2.) établit ce principe. *Id, quo aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem ejus, quod cognoscitur, unde sequeretur, si potentia Angeli per seipsam cognosceret omnia, quod esset similitudo, et actus omnium. Unde oportet quod superaddantur potentiae intellectivae ipsius aliquae species intelligibles, quae sint similitudines rerum intellectarum.* Et l. 3. cont. Gent. c. 39. *Similitudo intelligibilis, per quam intelligitur aliquid secundum suam substantiam, oportet quod sit ejusdem speciei, vel potius species ejus.*

Saint Thomas (p. 1. qu. 84. art. 2. ad 3.) établit d'un autre côté cet autre principe. *Quaelibet creatura habet esse finitum, ac determinatum. Unde essentia superioris creaturae etsi habet quamdam similitudinem inferioris creaturae, prout communicant in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius, quia determinatur ad aliquam speciem, praeterquam est species inferioris creaturae. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium quantum ad omnia, quae in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium.*

De ces principes de Saint Thomas il suit : 1. Que pour apercevoir un objet, il faut, selon ce S. Docteur, que la ressemblance intelligible de cet objet soit présente à l'esprit. C'est ce que l'expérience confirme aussi. Quand on pense à un cercle, on trouve comme en soi-même la ressemblance, et l'image d'un cercle.

2. Que cette ressemblance intelligible doit contenir l'acte, ou soit la réalité, et la perfection de l'essence même de la chose qu'on connoît. C'est ce que la raison prouve aussi. Car c'est par cette ressemblance intelligible, que se fait à l'esprit la représentation de l'objet. Cette ressemblance ne pouvant donc représenter ce qu'elle ne contient pas, il faut qu'elle contienne tout ce qui est représenté, tout ce que l'esprit connoît de cet objet.

3. Saint Thomas conclut de-là, que l'Ange même ne peut connoître toutes choses dans sa propre faculté intellective, c'est-à-dire, dans ses propres modalités; parce qu'autrement il s'ensuivroit qu'il seroit la ressemblance, et l'acte intelligible de toutes choses, ce qui ne convient qu'à Dieu, en tant qu'il est le principe universel de toutes choses. Il faut donc, dit S. Thomas, qu'à la puissance intellective de l'Ange s'unissent les espèces intelligibles, ou ressemblances des objets. Cette raison est décisive contre M. Arnaud.

4. La raison, sur laquelle s'appuie S. Thomas, est que, quoiqu'une créature supérieure, ou plus parfaite ait quelque ressemblance avec la créature inférieure, et moins parfaite, en tant qu'elles conviennent en quelque genre, elle n'en a pourtant pas la ressemblance parfaite; parce qu'étant déterminée à une espèce particulière différente de l'espèce particulière de la créature inférieure, elle ne contient pas en elle-même ce qui constitue proprement cette espèce; elle ne peut donc la représenter, c'est-à-dire en représenter l'attribut différentiel, et les propriétés qui en découlent.

5. Ce raisonnement de Saint Thomas peut s'adapter aisément à tout autre être créé, que ce soit, qui par la même raison, doit être déterminé à une espèce particulière distincte. Ainsi un accident créé supposé représentatif d'un cercle, par exemple, s'il n'est pas formellement un véritable cercle, aura une essence distinguée de l'essence d'un cercle : il pourra donc beaucoup moins la contenir, ou la représenter que la puissance intellective de l'Ange. D'ailleurs sans adopter ces accidents représentatifs absolument incompréhensibles, l'Essence de Dieu, selon Saint Thomas, contient en soi la ressemblance parfaite, et parfaitement intelligible de tous les Etres, et il n'est pas douteux, qu'elle ne puisse les représenter à l'entendement. Donc, si pour

connoître un objet, il faut une ressemblance intelligible de cet objet, laquelle en contienne toute la réalité ; si l'Ame ne peut trouver cette ressemblance, non plus que l'Ange en elle-même, dans sa faculté intellective, et dans ses propres modalités ; si cette ressemblance ne peut non plus se trouver en aucun Etre créé que ce soit ; parce qu'étant fini, et déterminé, il ne peut, selon Saint Thomas, contenir la ressemblance exacte d'un autre Etre ; il s'ensuit évidemment, que ce n'est qu'en Dieu, que l'Ame peut trouver cette ressemblance intelligible, et qu'elle ne peut par conséquent rien connoître, que par son union immédiate avec Dieu.

Preuve par S. Thomas, que nous avons dès cette vie, quelque idée positive de la souveraine perfection, et que nous ne pouvons l'apercevoir, que par l'union immédiate de notre Esprit avec elle.

26. Pour ne pas interrompre le fil de mon raisonnement, j'ai différé jusqu'ici à rapporter le principe de Saint Thomas, par lequel j'ai avancé un peu plus haut, qu'on pouvoit prouver, que nous avons dès cette vie une idée positive de la souveraine perfection. Ce principe se trouve clairement énoncé dans la quatrième preuve, par laquelle ce Saint Docteur établit l'existence de Dieu en sa Somme (p. 1. qu. 2. art. 3.) *Quarta via*, dit-il, *sumitur ex gradibus, qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis, et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis hujusmodi. Sed magis, et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est. Sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid, quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum ec.*

L'esprit ne peut donc juger des différents dégrés de perfection des différents Etres, ni même les reconnoître, qu'autant qu'il les rapporte à la souveraine perfection, qui est la seule règle, par laquelle il puisse juger de leur plus, ou de leur moins de perfection, selon qu'il voit qu'ils s'en approchent, ou s'en écartent davantage. Or on ne peut rien rapporter à une règle, si on ne la connoît. L'esprit doit donc connoître la souveraine perfection, si c'est uniquement par elle, comme le dit Saint Thomas, que l'esprit découvre les différents dégrés de perfection des créatures.

De ce principe il s'ensuit premiérement, que l'idée, que nous avons de la souveraine perfection, est une idée positive ; car une idée négative ne peut représenter que la

négation, ou la privation de quelque chose de positif. Or l'idée de la souveraine perfection représente une chose très-positive ; puisque la souveraine perfection n'est pas la négation, ou la privation de quelque chose de positif, autrement ce seroit le néant absolu et total.

Il s'ensuit en second lieu, que rien de créé, ou de fini ne sauroit représenter la souveraine perfection ; car une chose ne peut représenter ce qu'elle ne contient pas. L'esprit ne peut donc l'apercevoir, ni dans ses propres modalités, ni dans aucune espéce créée ; il ne peut l'apercevoir qu'en Dieu, où cette souveraine perfection subsiste uniquement. Ainsi l'idée de la souveraine perfection est une preuve authentique de l'existence de la souveraine perfection, ou ce qui revient au même, de l'Etre souverainement parfait.

Il s'ensuit troisiémement, que l'idée de la souveraine perfection précéde en nous l'idée, que nous pouvons avoir de la perfection, ou imperfection des créatures, ou de leur plus grande, ou moindre perfection ; et qu'ainsi l'idée de Dieu ne sauroit être formée en étendant à l'infini les perfections, que nous découvrons dans les créatures. Car pour étendre ces perfections, il faut que nous ayons déjà l'idée du plus, et du moins parfait. Or selon le principe de Saint Thomas expliqué ci-dessus, nous ne connoissons le plus, et le moins parfait, qu'en les rapportant au souverainement parfait. Donc l'idée du souverainement parfait précéde l'idée du plus, ou moins parfait. Donc l'idée de Dieu ne se forme pas des idées des créatures.

Ici l'on m'objectera sans doute, que malgré tout ce que je viens d'avancer, Saint Thomas n'a pourtant pas cru qu'on vît tout en Dieu, dès cette vie. Je répond premiérement, que je ne dispute point ici du sentiment de Saint Thomas. Je n'ai fait que rapporter quelques-uns de ses principes, et en déduire quelque conséquences qui m'ont paru assez naturelles. Ce sera au Lecteur équitable, et éclairé à juger, si elles sont telles. Je réponds en second lieu, que Saint Thomas, quelque fidellement attaché qu'il fut aux principes de Saint Augustin dans la Théologie, n'a pas laissé que de suivre une autre route dans la Philosophie. Saint Augustin a cultivé la Philosophie de Platon, Saint Thomas celle d'Aristote, qui étoit en vogue de son tems. *In hujusmodi causa aliud D. Augustino videri so-*

let, cui cave quemquam anteponas; nec enim doctior vir fuit Augustino quisquam, nec clarior : aliud autem videtur D. Thomae maximo, gravissimoque Theologo, atque Philosopho. D. Augustino Plato summus est, D. Thomae summus est Aristoteles. Sic fere res habent, ut id doctrinae genus quisquam maxime probet, cui a teneris annis maxime assuetus est. Je cite Melchior Canus, de loc. Theol. l. 10. chap. 5. Car quelque palpables, que soient les choses qu'on avance, on court toujours risque de trouver des incrédules, si on n'a soin de les appuyer de quelque grande autorité. Aristote étoit extrêmement accrédité parmi les Savants de ce tems-là, et il s'en trouvoit d'assez passionnés, pour ne pas balancer à rejeter les dogmes mêmes de la Religion, dès qu'ils ne pouvoient les accorder avec les principes de ce Philosophe. Saint Thomas voulut aller au devant d'un abus si dangereux : par les heureux efforts de son puissant génie, il dompta la Philosophie d'Aristote pour la faire servir à la Religion, et ôta aux libertins toute espérance de s'en servir pour la combattre. Tel fut, peut-être, l'unique but de Saint Thomas dans le choix qu'il fit de la Philosophie d'Aristote ; mais quoiqu'il en soit, comme Aristote s'est presque toujours servi de termes généraux dans sa Philosophie, il n'est pas étonnant, que Saint Thomas ait quelquefois suivi la même méthode dans ses explications philosophiques. C'est ainsi que pour expliquer l'intellection, Saint Thomas se sert quelquefois des termes de participation, et d'impression de la lumière Divine. Or ce sont là, comme on le voit, des termes généraux, qui peuvent admettre des explications plus particulières. Je ne crois pas que ce que je viens de dire, puisse blesser en aucune façon le respect dû à ce grand Docteur de l'Eglise, pour qui la vanité seule obligeroit de montrer une estime toute particulière ceux-là mêmes, à qui la vérité n'arracheroit pas les sentiments de la plus sincère vénération.

Je pense maintenant, qu'à l'abri d'une autorité aussi respectable, que celle de Saint Augustin, le P. Malebranche devra être à couvert des titres odieux de rêveur et de visionnaire, dont on l'a chargé, pour avoir soutenu, et éclairci le sentiment de Platon, et de Saint Augustin sur la nature, et l'origine des idées.

Ce que le P. Malebranche a ajouté du sentiment de S. Augustin sur la nature, et l'origine des idées.

27. Voici en quoi il l'a éclairci. Du tems de Saint Augustin on croyoit encore que les qualités sensibles, telles que la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, la chaleur, le froid ec. étoient des modifications des corps. Or comme nous voyons que les corps varient sans cesse dans ces sortes de qualités, Saint Augustin en concluoit avec raison, qu'on ne pouvoit voir les corps en Dieu, mais seulement les essences, et les propriétés immuables des choses. Mais Descartes ayant par la plus hardie de toutes les entreprises dépouillé les corps de ces sortes de qualités, et ayant persuadé au monde qu'elles ne sont réellement que des modalités de l'Ame, le P. Malebranche prit de là occasion de distinguer dans la perception d'un objet matériel, tel que le Soleil, l'étendue intelligible du Soleil immédiatement présent à l'esprit, d'avec le sentiment vif de lumière, et de chaleur, dont l'Ame est modifiée à son occasion. La lumière, et la chaleur étant des modifications de l'Ame, elle ne fait que les sentir; parce qu'il est de la nature de l'Ame de se sentir elle-même, comme le dit quelquepart Monsieur Locke. Mais pour ce qui est de l'étendue intelligible, comme elle représente à l'esprit un objet distingué de lui, elle ne peut en être une modalité, elle ne peut que se trouver en Dieu, qui renferme en soi la perfection, et ressemblance archétype de toutes choses: l'esprit la voit donc en Dieu. Et c'est en ce sens que le P. Malebranche dit, que l'esprit voit les objets même matériels en Dieu.

Utilité de la distinction de l'idée, et du sentiment, introduite par le P. Malebranche, par laquelle on répond solidement à une objection, qu'on pourroit former contre la quatrième preuve de l'existence de Dieu par S. Thomas.

28. Cette distinction n'est pas inutile. Elle peut servir, par exemple, à repondre très-solidement à une objection assez forte, qu'on pourroit former contre la quatrième preuve de l'existence de Dieu par Saint Thomas alleguée ci-dessus. Il n'est pas nécessaire, pourroit-on dire, d'avoir l'idee de la souveraine chaleur, pour s'apercevoir que la chaleur qu'on sent aujourd'hui, est la plus grande qu'on ait jamais sentie: donc il n'est pas non plus nécessaire d'avoir l'idée d'une souveraine perfection pour juger du plus et du moins des dégrés de perfection. Je réponds, que l'Ame sent en elle-même la chaleur; puisque la chaleur est une de ses modifications. C'est pourquoi elle n'a pas besoin de sentir l'extrême chaleur, pour juger que la chaleur, qu'elle sent aujourd'hui, est plus vive que celle qu'elle éprouvoit hier. Mais pour ce qui est des dégrés de perfection, comme

l'Ame ne les sent pas en elle-même, elle n'en peut juger, qu'en les comparant avec un terme, ou une idée qui en soit comme la règle, et la mesure commune ; et tout de même qu'on ne pourroit juger qu'une ellipse approche plus du cercle qu'un quarré, en comparant simplement ces deux figures, sans les rapporter au cercle ; ainsi une chose n'étant plus parfaite qu'une autre, qu'en tant qu'elle approche plus de la souveraine perfection ; pour juger de ce plus, ou de ce moins de proximité, il faut avoir l'idée de la souveraine perfection.

Explication du Péché originel du P. Malebranche, adoptée par M. Nicole dans ses instructions sur le Symbole.

29. Le sentiment qu'on voit toutes choses en Dieu, n'est pas le seul endroit remarquable de la Recherche de la vérité. Ce Livre est rempli d'un grand nombre de vues, peut être encore plus interessantes, et qui peuvent contribuer à éclaircir, ou à défendre plusieurs vérités que la Religion nous enseigne. Mr. Nicole en a fait d'heureuses applications dans ses instructions théologiques, et morales sur le Symbole. Je me contenterai de rapporter celle, qui regarde la propagation du Péché originel, sect. 4. ch. 2.

„ D. Comment le péché d'Adam a-t-il pu passer à ses „ enfants ?

„ R. Il ne faut pas prétendre qu'on puisse donner „ beaucoup de lumière sur une chose si incompréhensible. „ Voici ce qu'on en peut dire de plus probable.

„ L'expérience fait voir que les inclinations des Pères „ se communiquent aux enfants, et que leur Ame venant „ à être jointe à la matière qu'ils tirent de leurs parents, „ elle conçoit des affections semblables à celles de l'Ame de „ ceux, dont ils tirent la naissance ; ce qui ne pourroit „ être, si le corps n'avoit certaines dispositions, et si l'Ame „ des enfants n'y participoit, en concevant des inclinations „ pareilles à celles de leurs Pères, et de leurs Mères, qui „ avoient les mêmes dispositions de corps. Cela supposé, „ il faut concevoir, qu'Adam en péchant se précipita avec „ une telle impétuosité dans l'amour des creatures, qu'il ne „ changea pas seulement son Ame ; mais qu'il troubla l'oeconomie de son corps ; qu'il y imprima les vestiges de „ ses passions, et que cette impression fut infiniment plus „ forte, et plus profonde, que celles qui se font par les „ péchés que les Hommes commettent présentement. Adam „ devint donc par là incapable d'engendrer des enfants, qui „ eussent le corps autrement disposé que le sien. De sor-

„ re que les Ames étant jointes au moment qu'elles sont „ créées à ces corps corrompus, elles contractent les inclinations conformes aux traces, et aux vestiges imprimés „ dans ces corps. Et c'est ainsi qu'elles contractent l'amour „ dominant des créatures, qui les rend ennemies de Dieu.

„ D. Mais pourquoi les Ames, qui sont des substances spirituelles, contractent-elles certaines inclinations, à „ cause de certaines dispositions de la matière ?

„ R. On peut pour expliquer cela supposer, que Dieu „ en formant l'Etre de l'Homme par l'union d'une Ame „ spirituelle avec une matière corpotelle ; et voulant que „ les Hommes tirassent leur origine d'un seul, avoit établi „ ces deux loix, qu'il jugea nécessaires pour un Etre de „ cette nature. La première, que le corps des enfants seroit semblable à celui des Pères, et auroit à peu-près les „ mêmes impressions, à moins que quelque cause étrangère ne les altérât. La seconde, que l'Ame unie au corps „ auroit certaines inclinations, lorsque son corps auroit certaines impressions. Ces deux loix étoient nécessaires pour „ la propagation du genre humain, et elles n'eussent apporté aucun préjudice aux Hommes, si Adam en conservant „ son innocence, eût conservé son corps dans l'état auquel „ Dieu l'avoit formé ; mais l'ayant altéré, et corrompu par „ son péché, la justice souveraine de Dieu infiniment élevée au-déssus de la nôtre, n'a pas jugé qu'elle dût pour „ cela changer les loix établies avant le peché, et ces loix „ subsistant, Adam a communiqué à ses enfants un corps „ corrompu, et les Ames jointes à ce corps ont contracté „ ces inclinations corrompues.

Toute cette doctrine n'est qu'un abrégé de ce que dit le P. Malebranche dans la Recherche de la vérité, où il explique cette matière avec beaucoup plus d'étendue. Il y éclaircit les principes, sur lesquels cette explication du Péché originel est appuyée, il résout les difficultés, qui pourroient les obscurcir, et par une suite de conséquences dont il fait toujours sentir la liaison avec les principes établis, il forme sur une matière si difficile, et si obscure un système, qui étonne par sa clarté, et par le juste rapport qu'on y entrevoit avec le vérités les plus constantes.

Cet échantillon peut servir de preuve à ce que j'ai souvent ouï dire à une personne d'un rare génie, non moins versée dans la connoissance de la Religion, que dans les

principes de la Philosophie, qu'il viendroit peut-être encore un tems, où l'on emploîroit utilement la doctrine du P. Malebranche contre cet esprit de libertinage qui ne se manifeste déjà que trop: esprit de séduction qui doit être, selon M. Bossuet dans son explication de l'Apocalypse, une des plus terribles persécutions, que l'Enfer suscitera dans les derniers tems contre l'Eglise de JESUS-CHRIST.

Pour plus ample éclaircissement on peut joindre à cette explication la doctrine de S. Thomas (*Sum. cont. Gent. l.* IV. *c.* 52.): *Primum autem peccatum primi hominis non solum peccantem destituit proprio, et personali bono, scilicet gratia, et debito ordine animae, sed etiam bono ad naturam communem pertinente. Ut enim supra dictum est, sic natura humana fuit instituta in sui primordio, quod inferiores vires perfecte rationi subjicerentur, ratio Deo, et Animae Corpus, Deo per gratiam supplente id quod ad hoc deerat per naturam. Hujusmodi autem beneficium, quod a quibusdam originalis justitia dicitur, sic primo homini collatum fuit, ut ab eo simul cum natura humana propagaretur in posteros. Ratione autem per peccatum primi hominis se subtrahente a subjectione Divina, subsecutum est, quod nec inferiores vires perfecte rationi subjiciantur, nec animae corpus, et hoc non tantum in primo peccante, sed idem defectus communis pervenit ad posteros, ad quos etiam dicta originalis justitia perventura erat.*

Il est bon d'observer, qu'on ne doit jamais confondre le Dogme ou Mystère considéré en lui même avec les explications proposées par des Docteurs particuliers, pour applanir les difficultés, par lesquelles les incrédules s'efforcent d'opposer la raison à la foi. La certitude du Dogme est appuyée sur le fondement inébranlable de la Révélation. Les explications sont des moyens, qui peuvent servir à montrer, que la vérité du Dogme, ou du Mystère, quoique supérieure à l'intelligence humaine, n'entraine aucunement les prétendues contradictions, que l'incrédulité ne cesse d'objecter contre la possibilité même du Mystère, en tâchant de le mettre en opposition avec les lumières naturelles de la raison. L'objet de ces sortes d'explications, qui peuvent être plus ou moins probables, n'est pas de donner une idée claire, et précise de ce qui surpasse nos foibles conceptions, mais de faire voir, que la raison n'a rien de contradictoire

à y opposer. Rien de plus absurde que de rejeter comme impossible tout ce qui nous paroit inconcevable ; comme si d'un côté l'étendue de la possibilité n'avoit d'autre mesure que l'étendue de nos conceptions, que de l'autre le Tout-puissant n'eut pas dans la profondeur de sa sagesse la compréhension, où se concilient les extrêmes, dont l'Esprit de l'homme ne sauroit pénétrer, ni apercevoir clairement la connexion.

SECTION PREMIERE.

Des Idées en général, et des différentes manières d'apercevoir les objets.

CHAPITRE I.

Examen des difficultés de M. Locke contre la division de toutes les manières de voir les objets extérieurs, proposée par le Père Malebranche.

Le Père Malebranche a puisé dans Platon, et dans Saint Augustin son sentiment, qu'on voit toutes choses en Dieu.

1. Le Père Malebranche, après avoir découvert dans le premier, et le second Livre de son ouvrage les erreurs des sens, et de l'imagination, explique dans la première partie du troisième Livre, l'usage qu'on doit faire de l'entendement pur dans la recherche de la vérité : dans la seconde partie de ce même Livre, il décide une des plus curieuses, et des plus importantes questions de la Métaphysique, à savoir ce que sont les idées, par le moyen desquelles l'esprit connoît tout ce qu'il connoît ; il y établit le sentiment qu'on voit toutes choses en Dieu, c'est-à-dire que ce qui est immédiatement présent à l'esprit, quand il aperçoit un objet qui est hors de lui, n'est point une espèce créée, qui en porte la ressemblance ; mais l'archétype, ou idée éternelle et intelligible, par laquelle Dieu l'a connu de toute éternité, et selon laquelle il l'a produit dans le tems.

Platon est le premier Philosophe, que l'on sache avoir proposé, et enseigné ce sentiment. Saint Augustin, et quelques autres Pères de l'Eglise l'ont embrassé, et c'est en vain que quelques Auteurs ont voulu par des interprétations forcés, ravir au système du Père Malebranche des défenseurs si illustres : leurs passages sont formels : le Père Malebranche ne dit rien de plus précis, de sorte que par de semblables interprétations, on seroit en droit de faire penser à ces mêmes Auteurs le contraire de ce qu'ils enseignent formellement, et de faire dire au Père Malebranche même, qu'il est faux, qu'on voit toutes choses en Dieu.

La découverte qu'a fait Descartes, que les qualités sensibles ne sont pas dans les objets extérieurs, a fourni au P. Malebranche le moyen de le perfectionner.

2. Ce sentiment pourtant, quoiqu'appuyé sur des fondements très-solides, devoit être nécessairement sujet à des difficultés considérables dans un tems, où l'on ne savoit point encore assez bien distinguer les propriétés de l'esprit d'avec celles du corps, et où l'on croyoit que les qualités sensibles étoient des modifications de la matière; mais Descartes ayant fait le premier cette distinction propre à répandre tant de lumière dans la vraie Philosophie, il n'a rien manqué au Père Malebranche de ce qui peuvoit contribuer à dissiper ces difficultés, et à conduire ce sentiment au jour de l'évidence même, et au dernier point de sa perfection.

C'est ce que cet Auteur exécute avec beaucoup de succés à l'égard des esprits attentifs, dans la seconde partie de son troisième Livre, où pour le faire avec une méthode qui ne laissât rien à souhaiter, aprés avoir expliqué ce que c'est qu'idée, et la différence qu'il y a entre apercevoir par idées, ou simplement connoître, et apercevoir par sentiment, ou simplement sentir, il propose toutes les manières possibles, dont on peut dire qu'on voit les objets de dehors : il examine par ordre celle qui est la plus vraisemblable, ou pour mieux dire, il démontre l'impossibilité, ou contradiction qu'il y a en toutes les autres, excepté la sienne, qu'il appuie ensuite par des preuves très-convaincantes.

Objection de Locke contre la division des manières de voir du P. Malebranche, prise de la foiblesse de l'esprit humain.

3. C'est aussi par-là que M. Locke commence sa critique: „ Il y a une chose, dit-il, qui m'a frappé dès l'entrée même de l'ouvrage du Père Malebranche: c'est qu'après avoir exposé toutes les manières, dont il croit qu'on „ peut expliquer ce que c'est que l'entendement humain, „ combien elles sont insuffisantes pour rendre quelque bonne raison de nos idées, et les difficultés auxquelles ces „ explications sont sujetres; il élève tout à-coup son nouveau systéme, qu'on voit toutes choses en Dieu sur la „ ruine des anciens systémes; comme si le sien devoit être „ vrai, parce que les autres ne le sont pas, et qu'il est „ impossible d'en trouver un meilleur. Mais ce n'est là „ qu'un argument *ad ignorantiam*, et qui perd toute sa „ force, dès qu'on vient à réflechir à quel point l'esprit „ humain est foible et borné, qu'on est assez humble pour „ avouer qu'il peut y avoir bien des choses que nous ne „ pouvons jsmais espérer de comprendre entiérement, et

„ pour convenir que Dieu n'est pas obligé, ni d'assujettir
„ ses opérations à notre manière de concevoir, ni de les
„ proportionner à la portée de notre entendement. Ainsi
„ ce n'est pas assez pour me guérir de mon ignorance,
„ qu'une hypothèse vaille mieux, que quatre ou cinq au-
„ tres qu'on propose, et qui sont toutes défectueuses; outre
„ cela il faut qu'elle se soutienne par elle-même, et qu'elle
„ ne soit pas aussi inintelligible que celles qu'on rejete. „

Réponse.

4. Ce raisonnement de M. Locke semble supposer en premier lieu, que le Père Malebranche n'apporte d'autres preuves de son système, que la réfutation des autres opinions, ce qui est faux, comme on le verra dans la suite. Il paroît en second lieu, qu'il ne regarde pas comme absolument exacte, la division de toutes les manières de voir les objets de dehors, rapportées par le Père Malebranche; car si cette division étoit exacte, on ne sauroit nier, qu'en réfutant solidement toutes les autres, celle qui reste ne soit parfaitement bien établie. Or pour la rendre suspecte cette division, il n'apporte qu'une raison générale, qu'il fait valoir aussi-bien que les Pyrrhoniens en toutes sortes d'occasions, tirée de la foiblesse de l'esprit humain qui est telle, que de ce qu'une chose lui est inconcevable, il ne s'ensuit pas que cette chose ne puisse être. Mais quelque convaincu que l'on soit de la foiblesse de l'esprit humain, on n'est pas moins assuré qu'il ne sauroit y avoir de milieu entre des propositions contradictoires, et que par conséquent la fausseté prouvée d'une contradictoire, ne soit une démonstration de la vérité de l'autre. M. Locke devoit donc rapporter au long les cinq manières de voir, proposées par le Père Malebranche, et un Lecteur un peu intelligent n'auroit pas manqué de comprendre, en les comparant ensemble, qu'elles sont tellement contradictoires, qu'il faut que l'une d'entr'elles soit la vraie, supposé que les autres soient toutes fausses. M. Arnaud lui-même, quoique si aérieusement engagé à réfuter le sentiment du Père Malebranche, dont il est ici question, n'a pu en disconvenir. Aussi s'est-il appliqué à soutenir la quatrième manière, qui est celle des modalités *représentatives*. Mais voici les paroles de Malebranche.

„ Nous assurons donc qu'il est absolument nécessai-
„ re, que les idées que nous avons des corps, et de tous
„ les autres objets que nous n'apercevons point par eux-mê-

„ mes, viennent de ces mêmes corps, ou de ces objets: ou „ bien, que notre ame ait la puissance de produire ces „ idées: ou que Dieu les ait produites avec elle en la créant, „ ou qu'il les produise toutes les fois qu'on pense à quel- „ que objet: ou que l'ame ait en elle même toutes les per- „ fections qu'elle voit dans ces corps: ou enfin qu'elle soit „ unie avec un Etre tout parfait, et qui renferme généra- „ lement toutes les perfections intelligibles, ou toutes les „ idées des Etres créés.

Il y a contradiction qu'on puisse voir les objets hors que d'une des cinq manières proposées par Malebranche.

5. Certainement si on ne peut connoître ni voir les objets, qui sont hors de nous immédiatement, et par eux-mêmes, mais seulement par le moyen, ou l'intervention de leurs idées, comme le P. Malebranche le prouve au commencement de cette seconde partie; et comme M. Locke le suppose évident dans son traité de l'entendement humain, il faut que l'idée, qui représente immédiatement à l'esprit quelque objet, soit quelque chose de réel en cet esprit. Or cette idée ou elle est une réalité distinguée de l'esprit qui aperçoit, ou elle n'en est pas distinguée: si elle n'en est pas distinguée, il faut que l'idée soit la perception même de l'esprit, de sorte que cette perception lui représente les objets distingués de lui, et c'est la quatrième manière de voir proposée par le P. Malebranche, et soutenue par M. Arnaud. M. Locke lui-même est de ce sentiment dans son traité de l'entendement. Si elle en est distinguée, il faut de nouveau que cette réalité soit en Dieu, ou hors de Dieu; il n'y a pas non plus de milieu: si elle est en Dieu, c'est la cinquième manière de voir proposée par le P. Malebranche: si elle est hors de Dieu, et qu'elle soit par conséquent un Etre créé, il faut de nouveau ou que Dieu l'a crée immédiatement de rien, et l'imprime à l'entendement; ce qui est la troisième manière; ou que quelque cause naturelle la produise; et alors cette cause, ou c'est l'esprit même, ou les objets matériels, et ce sont la seconde, et la première des manières de voir que le P. Mabranche propose: en un mot si les idées ne peuvent être des modifications de l'ame, ni aucune réalité créée, il faut de toute nécessité que les idées soient en Dieu, si elles sont quelque chose de réel, et qui affecte l'ame, n'y ayant donc aucun milieu entre ces cinq manières de voir, on peut comprendre que c'est avec raison que le P. Malebran-

che après les avoir proposées, conclut que nous ne saurions voir les objets que de l'une de ces manières.

Qu'il y a des propositions inconcevables de deux sortes, et quand l'on doit suspendre son jugement à leur égard.

6. Mais quoi, répete-t-on, de ce qu'une chose est inconcevable à un esprit aussi borné que le notre, s'ensuit-il que cette chose ne puisse être? je ferai voir bientôt que cette affection de modestie n'est qu'un piège dont on se sert adroitement, pour faire douter des sentiments les plus raisonnables. Il faut donc l'ôter à nos adversaires en établissant une règle sûre, qui conduise l'esprit entre deux écueils opposés, mais également dangereux, l'un, une présumption téméraire, qui nous fait juger avec assurance des choses qui passent notre capacité, l'autre, une fausse modestie qui veut nous faire douter, malgré l'évidence, des vérités qui sont à la portée de notre esprit, et dont souvent il nous importe le plus d'être assurés. Je dis donc qu'une chose peut nous être inconcevable en deux manières; ou parce que le sujet sur lequel on raisonne, nous est tellement caché, qu'il nous est impossible de concevoir clairement ni l'une ni l'autre des propositions contradictoires qu'on en forme; ou parce que concevant clairement une proposition formée sur un sujet, la contradictoire de cette proposition nous est inconcevable: de ce qu'une chose nous est inconcevable de la première façon, on n'est pas en droit de conclure que cette chose ne puisse être; il est à remarquer que quoiqu'on ne connoisse pas clairement la nature de l'ame, on ne laisse pas que d'être assuré de son existence par sentiment intérieur. Ainsi lorsqu'il est question, par exemple, de la nature de l'ame, si on me demande si cette nature consiste dans la pensée même, ou dans une autre chose qui soit le sujet de la pensée; comme d'une part je ne conçois pas clairement comment la pensée peut subsister par elle-même, et que de l'autre, je ne conçois pas non plus ce que c'est que cette chose qu'on suppose être le sujet de la pensée, l'affirmative, et la négative me sont également inconcevables; et de-là je dois conclure que cette question passe la portée de mon esprit, et avoir assez d'humilité pour croire que, de ce qu'une chose m'est inconcevable de cette manière, il ne s'ensuit aucunement que cette chose ne puisse être. Mais s'il s'agit par ex. de savoir si la partie est plus grande que le tout, je ne dois point avoir tant de modestie, ni tant d'humilité de n'oser conclure, que cela ne peut être, quoiqu'il me soit inconce-

vable; aucontraire ce seroit vouloir m'aveugler de propos délibéré, et éteindre entiérement en mon esprit la lumière de l'évidence, puisqu'une telle proposition ne m'est inconcevable, que parce que je conçois clairement la proposition opposée, que le tout est plus grand que la partie. Mais pour en apporter un exemple plus utile, lorsqu'on demande si la matière est capable de produire la pensée par les différents arrangements de ses parties, les philosophes répondent pour la plûpart, que cela est absolument impossible, parce qu'il est absolument inconcevable qu'une pensée soit un arrangement de matière, ou un mouvement d'atômes. Et quelque profession qu'on fasse d'humilité, et de modestie, on ne sauroit avec raison blâmer une telle réponse; puisqu'il n'est inconcevable que la matière ne peut par le mouvement, ou subtilité de ses parties produire la pensée, que parce qu'il est évident, et que l'on conçoit clairement que les particules de la matière, quelque divisées qu'on les suppose, et de quelque figure qu'on voudra, ne peuvent faire que se heurter, se résister mutuellement, et rien de plus, comme M. Locke lui même en convient, liv. 4. chap. 10. §. 10. de l'entendement humain. Il en est de même de l'action du corps. Il n'est inconcevable que le corps puisse autrement que par le mouvement, et les modifications du mouvement, comme M. Locke le dit expressement, que parce que l'on conçoit clairement que les corps ne peuvent que se pousser, se résister mutuellement, ce qui fait qu'on en peut conclure sans blesser la modestie, et l'humilité, que les corps ne peuvent absolument avoir d'autre action, si pourtant le mouvement est une action, et non plutôt une passion, ce dont il n'est pas question ici.

Il est une fausse modestie qui ne tend qu'à jeter dans le Pyrrhonisme: abus qu'en fait M. Locke.

7. Mais cette modestie, et cette humilité, dont les Partisans de M. Locke lui font tant d'honneur, n'est comme je l'ai dit ci-dessus, qu'un artifice dont on se sert pour jeter de la poussière aux yeux. En effet il est assez étonnant que, lorqu'il s'agit des Dogmes de la Communion Romaine, M. Locke se croit en droit de les rejeter avec mépris, comme des absurdités manifestes, sous prétexte qu'ils sont inconcevables à son esprit; et quand il s'agit de faire la matière pensante, quoiqu'il n'y ait rien de plus inconcevable, M. Locke pourtant par un effort incomparable de modestie, malgré les contradictions où il s'engage, veut bien en douter, et en faire douter les autres, et ne veut pas qu'on re-

garde la matière pensante comme une chimère, sous ce seul prétexte, que quelque inconcevable que soit une chose, ce n'est pas une raison suffisante pour la rejeter à un esprit aussi borné que le nôtre. Est-ce donc que les Dogmes de l'Eglise Romaine sont plus inconcevables qu'une matière pensante ? Ou est-ce que l'esprit de M. Locke ne se souvient plus de ses bornes, quand il s'agit de combattre, et de mépriser les Papistes ?

CHAPITRE II.

De la différente manière, dont l'Ame aperçoit ce qui est en elle, et ce qui est hors d'elle.

Précis de la doctrine du Père Malebranche par M. Locke.

1. Monsieur Locke après avoir tâché de jeter un doute général sur la division de toutes les manières de voir les objets, qui est le fondement du système du Père Malebranche, passe à l'attaquer de plus près. „ Mais venons, dit-„ il, au sentiment même du Père Malebranche : il dit que „ toutes les choses que l'Ame aperçoit, lui doivent être „ présentes, et intimement unies ; que ces choses sont ses „ propres sensations, ses imaginations, ses conceptions, „ lesquelles étant au-dedans d'elle, l'empêchent d'avoir be-„ soin d'idées pour se les représenter. Quant aux choses „ qui sont hors de l'Ame, nous ne pouvons les apercevoir „ que par le moyen des idées, supposé même que ces cho-„ ses-là ne puissent pas être intimement unies à l'Ame. „ Le Père Malebranche ajoute, qu'etant possible que les „ choses spirituelles s'unissent à l'Ame, il croit probable „ qu'elles se découvrent effectivement à elle immédiatement, „ et sans le secours des idees. Cependant il doute bientôt „ de ce principe, parce qu'il pense qu'il n'y a point de sub-„ stance purement intelligible que celle de Dieu, et quoiqu'il „ puisse peut-être se faire que les esprits s'unissent à nos „ entendements, néanmoins nous n'en avons pas de certi-„ tude à présent. Mais c'est principalement des choses ma-„ térielles dont il est ici question : elles ne peuvent en quel-„ que façon que ce soit, selon l'Auteur, s'unir à notre „ Ame, parce qu'étant étendues, et l'Ame ne l'étant pas, „ il ne sauroit y avoir de rapport entr'elles. Tel est, con-„ clut-il enfin, autant que je puis comprendre, le précis

„ de la doctrine du Père Malebranche au commencement de „ la 11. partie du 3. Livre de la Rech. de la vérité.

Défaut de ce précis : explication de la doctrine de Malebranche sur la distinction de l'idée, et du sentiment.

2. On a de la peine à reconnoître en ce précis la doctrine du Père Malebranche en l'endroit cité ; aussi est-elle si exacte qu'il est difficile de l'abréger sans l'obscurcir, et la défigurer. Le Père Malebranche, dès l'entrée de la seconde partie du troisième Livre, commence, comme je l'ai déjà remarqué ci dessus, à établir la distinction qu'il y a entre apercevoir par sentiment, et apercevoir par idée, ou, ce qui revient au même, la difference qu'il y a entre sentir, et connoître. On aperçoit par sentiment ce que l'on sent en soi-même, comme la douleur, la chaleur, les odeurs; on aperçoit par idée un objet extérieur, comme une colonne, un triangle que l'on connoît, mais que l'on ne sent pas. Quand on aperçoit ce que l'on sent au dedans de soi, la perception n'est point distinguée de son objet ; la perception de la douleur, par exemple, n'est que la douleur même dont on est affecté : mais quand on aperçoit quelque chose par idée, la perception est différente de son objet ; la perception d'un triangle est une chose tout-à fait différente d'un triangle. Il n'y a point de doute que ce qu'on aperçoit ainsi par idée, l'on ne le connoisse clairement ; j'aperçois par idée un triangle, un quarré ec., aussi connois je ces choses très-clairement, mais on peut prouver invinciblement, que ce que l'on aperçoit seulement par sentiment, ou qu'on ne fait que sentir, l'on ne le connoît point clairement.

Première preuve de cette distinction, tirée des qualités sensibles.

3. Voici des démonstrations de cette vérité tirées du Père Malebranche, et auxquelles M. Locke, qui combat cette distinction, auroit dû répondre. Il passe aujourd'hui pour constant parmi les Philosophes, et M. Locke lui-même en convient, que les qualités sensibles, comme les sons, les saveurs, la chaleur, le froid sont des modifications de l'Ame, et non du corps. Il n'est pas moins certain que les modifications d'un sujet ne sont que ce sujet même, en tant que modifié d'une telle, ou telle façon ; comme la rondeur, qui est une modification du corps, n'est que ce corps même, en tant que ses parties sont rangées de telle sorte, que celles, qui sont à sa circonférence, sont également éloignées de celle, qui est au milieu, et tient lieu de centre. De-là il suit qu'il est impossible de connoître clairement une modification, sans connoître clairement le sujet

en tant que modifié. Il est, par exemple, impossible de connoître clairement un triangle, sans avoir une idée claire de l'étendue géométrique dont il est une modification; et il est par conséquent impossible qu'on puisse attribuer ce mode, qu'on appelle triangle, à quelque autre sujet que ce soit, hors qu'à l'étendue: donc si nous connoissions, ou si nous avions une idee claire des modifications de notre Ame, comme des couleurs, et des sons, des saveurs, de la chaleur ec. il seroit impossible que nous ne connoissions aussi clairement le sujet dont elles sont des modifications, et par conséquent il seroit autant impossible d'attribuer la couleur à la rose, le son à l'air, les saveurs aux mets, la chaleur au feu ec., qu'il est impossible d'attribuer la rondeur à la pensée: or est-il que bien loin que cela soit impossible, qu'au contraire on est porté tout naturellement à croire, que les couleurs, et les autres qualités sensibles sont des modifications de la matière; il est donc évident que nous n'avons point une connoissance claire de ces qualités sensibles, ou ce qui revient au même, des sentiments de notre Ame.

Que si les Philosophes reviennent de cette erreur populaire, ce n'est point par la considération de ces qualités sensibles; mais c'est en consultant l'idée de la matière, ou de l'étendue, qu'on voit n'être capable que de figure, et de mouvement; ainsi entre la manière dont on connoît que la rondeur est une modification de l'étendue, et celle dont on sait que la couleur est une modification de l'Ame, il y a cette différence, que pour s'assurer que la couleur est une modification de l'Ame, il ne suffit pas de penser à la couleur, ou à l'Ame, il faut absolument consulter l'idée de l'étendue, et raisonner à peu-près de cette façon. La couleur est ou une modification du corps, ou une modification de l'Ame; or est-il qu'elle n'est pas une modification du corps; donc c'est une modification, ou un sentiment de l'Ame, au lieu que pour être convaincu que la rondeur est un mode de la matière, il ne faut que la seule connoissance, ou idée directe de la rondeur, ou de la matière.

4. Une autre preuve de la même vérité est que, si le sentiment intérieur que l'Ame a de ses propres affections, de ses perceptions, de ses volitions, de sa liberté, de ses sensations, *si sensus intimus, quo animus sibi conscius* Deuxième preuve de la même distinction.

est se percipere, velle, sentire ec. (car je suis obligé d'expliquer en latin ce mot de sentiment que M. Locke fait semblant plus bas de ne pas entendre en françois) si, dis-je, ce sentiment intérieur, que l'Ame a de ses propres affections, en étoit l'idée, ou la connoissance, comme il est impossible que ce sentiment soit jamais autre que ce qu'il est, puisqu'il est impossible que ce qu'on sent, on le sente autrement que l'on le sent, il seroit aussi impossible que l'Ame pût jamais avoir d'autre idée, ou connoissance de ses propres affections, pas même quand elle se verra en Dieu, ce qui est certainement faux; à quoi il faut ajouter ce que dit parfaitement bien le Père Malebranche: Dieu connoît la douleur, et ne la sent pas, donc la sensation de la douleur n'est pas la connoissance de la manière dont l'Ame est modifiée pour qu'elle sente la douleur: ce qui fait conclure avec beaucoup de raison à ce Père, que l'Ame ne se connoîtra elle-même, et ses propres affections, que quand il plaira à Dieu de lui découvrir l'idée qu'il en a en lui-même, par laquelle il l'a connue de toute éternité, et selon laquelle l'Ame a été créée: car il est certain que Dieu contient en lui-même les idées de toutes choses, et il est certain aussi, suivant le sentiment de tous les Théologiens sur la vision béatifique, que Dieu peut faire connoître à l'Ame l'essence des choses, en lui découvrant les idées qu'il en a en lui-même.

De quelle façon l'Ame aperçoit ce qui est au-dedans d'elle selon Malebranche.

5. Dès qu'on sera ainsi au fait de la doctrine du Père Malebranche, on connoîtra, que M. Locke ne l'a pas assez bien saisie dans le précis qu'il en fait. „ Toutes les choses que l'Ame aperçoit, dit le Père Malebranche, sont „ de deux sortes, ou elles sont dans l'Ame, ou elles sont „ hors de l'Ame; celles qui sont dans l'Ame, sont ses propres pensées, c'est-à-dire, toutes ses différentes modifications: car par ces mots *pensée*, *manière de penser*, „ ou *modification* de l'Ame, j'entends généralement toutes les choses, qui ne peuvent être dans l'Ame, sans „ qu'elle les aperçoive par le sentiment intérieur qu'elle a „ d'elle-même, comme sont ses propres sensations ec. „ Or notre Ame n'a pas besoin d'idées, continue le Père Malebranche, non pour se les représenter, comme dit M. Locke; car le Père Malebranche nie absolument que l'Ame puisse se représenter à elle-même sa propre substance, et ses modifications, et il se sert même de cette vérité, com-

me d'un principe, par lequel il prouve dans ce chapitre, qu'un esprit ne peut point s'unir à un autre esprit, de façon qu'il s'en fasse connoître ; mais seulement, dit-il, l'Ame n'a pas besoin d'idées pour les apercevoir de la manière dont elle les aperçoit, parce qu'elle ne les aperçoit que par sentiment, ou qu'elle ne fait que les sentir, sans en connoître la nature, ou l'essence : et cela est si vrai que, si Dieu nous fesoit voir, ou connoître deux esprits, l'un modifié par le plaisir, l'autre par la douleur, comme on ne peut douter qu'il ne le pût, s'il le vouloit ; nous ne pourrions point reconnoître quelle est la modification qui constitue le plaisir, ni quelle est celle qui constitue la douleur ; parce que n'ayant jamais connu clairement comment notre Ame est modifiée, quand elle sent le plaisir, ou la douleur, nous ne pourrions pas rapporter les modifications que nous verrions en ces esprits, à celles que nous avons éprouvées nous-mêmes.

De quelle façon elle aperçoit les objets de dehors ; et qu'elle ne peut, selon Malebranche, appercevoir les esprits créés immédiatement, et par eux-mêmes.

6. „ Mais pour les choses qui sont hors de nous-mêmes, continue le Père Malebranche, nous ne pouvons „ les apercevoir, que par le moyen des idées, supposé que „ ces choses ne puissent pas lui être intimement unies. Il „ y en a deux sortes, de spirituelles, et de matérielles. „ Pour les spirituelles il y a quelque apparence qu'elles „ peuvent se découvrir à notre Ame sans idées, et par elles-mêmes. „ Ce n'est pas pourtant que le Père Malebranche croie lui-même, que cela soit probable, ni qu'il le juge possible, ni qu'il doute en suite de son principe, et vienne enfin à se retrancher qu'on ne peut en avoir de certitude dès cette vie, comme M. Locke l'insinue : bien loin de-là, il s'en explique formellement dans ce chapitre même en ces termes : „ Je crois cependant, qu'il n'y a point „ de substance intelligible que celle de Dieu ; qu'on ne „ peut rien découvrir avec évidence, que dans sa lumière, „ et que l'union des esprits ne peut les rendre mutuellement visibles. Car quoique nous soyons très-unis avec „ nous-mêmes, nous sommes, et nous serons inintelligibles à nous-mêmes, jusqu'à ce que nous nous voyons „ en Dieu, et qu'il nous présente à nous-mêmes l'idée „ parfaitement intelligible qu'il a de notre Etre, renfermé „ dans le sien. Ainsi quoiqu'il semble que j'accorde ici que „ les Anges puissent par eux mêmes manifester les uns aux „ autres et ce qu'ils sont, et ce qu'ils pensent, ce que dans le

„ fond je ne crois pas véritable, j'avertis que ce n'est, que „ parce que je n'en veux pas disputer, pourvu que l'on „ m'abandonne ce qui est incontestable, savoir qu'on ne „ peut pas voir les choses matérielles par elles-mêmes, et „ sans idées. „ C'est parce que, comme il le dit dans la marge de cet Article, qu'il est difficile d'entendre, pourquoi dans son sentiment un esprit n'est pas intelligible à un autre esprit, quoique l'un et l'autre soient dans l'ordre spirituel, et intelligible, comme on parle dans les écoles, avant que de savoir son sentiment sur la nature de l'Ame, et des idées; et qu'il ne convenoit pas par consequent d'embrouiller la matière par cette difficulté, pendant que la considération des idees, par lesquelles seules on peut connoître les choses matérielles, suffisoit à conduire l'esprit à la vraie connoissance des idées, et que cette connoissance étant supposée, il n'y a plus de doute qu'un esprit ne peut s'unir d'une manière intelligible à un autre esprit.

CHAPITRE III.

Que l'Ame ne peut connoître les objets matériels immédiatement, et par eux-mêmes.

Les objets matériels ne peuvent s'unir à l'Ame, comme il faut, pour en être aperçus.

1. Le Pére Malebranche commençant à parler des choses matérielles pose pour principe, qu'elles ne peuvent s'unir à notre Ame de la façon qui est nécessaire, afin qu'on les aperçoive, parce qu'etant étendues, et l'Ame ne l'étant pas, il n'y a point de rapport entr'elles; déjà nous avons vu que M. Locke convient du principe, et qu'il suppose comme évident qu'on ne peut pas connoître les choses extérieures en elles-mêmes, mais seulement par le moyen de leurs idées.

Difficulté de M. Locke sur l'union proprement esprits.

2. Voyons donc comment il combat ici les raisonnements du Père Malebranche. „ Il faut avouer, dit-il, qu'il „ y a là beaucoup d'expressions, qui ne donnant point à „ mon esprit d'idées claires, et distinctes, ne sont guère „ que des sons, et ne peuvent par conséquent y porter la „ moindre lumière. Qu'est-ce, par exemple, qu'être intimément uni à l'Ame? Qu'est-ce que l'union intime „ de deux esprits? Car l'idée d'union intime étant em„ pruntée des corps qui s'unissent, lorsque les parties de

„ l'un pénètrent la surface de l'autre, et en touchent les „ parties intérieures, quelle idée veut-on que je me fasse „ de l'union de deux Etres, dont aucun n'a ni surface, ni „ étendue. „

3. En vérité je ne puis comprendre, comme de ce que la parole d'union dans le sens le plus littéral signifie la jonction de deux corps qui se touchent, il s'ensuive que cette parole ne puisse avoir d'autre signification distincte, et ne puisse, par exemple, tantôt signifier la correspondance mutuelle de deux choses, dont l'une, ou même ni l'une ni l'autre ne soient étendues; tantôt la présence immédiate d'un agent qui agit par lui-même sur quelque sujet; c'est ainsi qu'on appelle union de l'Ame, et du corps la correspondance mutuelle des pensées de celle-là, et des mouvements de celui-ci, établie par l'Auteur de la nature; qu'on appelle aussi union la correspondance mutuelle des sentiments de bienveillance entre deux personnes; qu'on appelle enfin union cette présence intime, par laquelle Dieu par son action immédiate donne, et conserve l'Etre à ses créatures. Monsieur Locke dira-t-il qu'il n'a point d'idée de ces sortes d'union? Et la signification originale de ce mot UNION, le met-elle en droit de conclure qu'on ne lui apprend guère mieux qu'elle est la nature des idées, en disant qu'on les voit en Dieu, qui étant intimément uni à l'Ame, les lui représente (laquelle union, comme il est évident, ne peut signifier que l'action de Dieu sur l'esprit, en tant qu'il se manifeste à lui), que si on disoit que „ ces idées sont produites dans l'esprit en conséquence d'un „ ordre de Dieu, et à l'occasion de certains mouvements „ de nos corps auxquels nos Ames sont unies, quelque „ imparfaite que soit cette explication ec. „ Nous avouons sans peine que les idées se présentent à l'esprit en conséquence d'un ordre, ou d'une loi générale de Dieu, comme Auteur de la nature, et le plus souvent à l'occasion des mouvements de nos corps, qui par cette loi générale ont été établis cause occasionelle de la représentation de nos idées: mais si outre cela, on peut démontrer que les corps n'ont aucune action réelle sur l'esprit, que les idées ne sont point des modalités de l'Ame, qu'elles ne sont rien de créé, qu'il y a en Dieu les idées archétypes de toutes choses, et que c'est parce que idées sont présentées à l'Ame par l'action de l'essence divine sur elle, qu'on connoît tout

Réponse, et explication du mot *Union*.

ce qu'on connoît ; pourquoi s'obstiner à soutenir qu'une explication, qui renferme tant de choses, ne présente à l'esprit rien de plus clair, ni de plus précis au sujet des idées, que l'explication vague, et confuse, que M. Locke ose comparer à celle du Père Malebranche.

Autre difficulté de M. Locke tirée de l'union de l'Ame, et du corps.

4. Cet Auteur continue ainsi ses objections : „ mais il „ est certain, dit-on, que les choses matérielles ne peu„ vent pas s'unir à nos Ames. Mais nos corps, répon„ drons-nous, ne sont-ils pas unis à nos Ames ? Oui, „ replique-t-on, mais non pas de la façon qui seroit né„ cessaire afin qu'elle les aperçût. Qu'on explique donc „ ce que c'est que cette union entre l'Ame, et le corps. „ Que l'on montre en quoi consiste la différence entre l'u„ nion, qui est, ou n'est pas nécessaire à la perception. „ Et alors on avouera que cette première difficulté ne sub„ siste plus. „

Réponse: contradiction de Locke.

5. Monsieur Locke reconnoît donc ici une espèce d'union entre substance non étendue, telle que l'Ame, et une substance étendue, telle que le corps, union par conséquent qui ne peut s'étendre par la jonction de deux surfaces. Est-ce donc que cette union n'est qu'un son dans l'esprit de M. Locke, tel que seroit le BLICTRI de l'école, ou est-ce que de son doute sur la matérialité de l'Ame, il a passé enfin à une entière certitude ? Mais quoiqu'il en soit, si M. Locke n'a pas trouvé inutile cette union de l'Ame, et du corps, pour soutenir que toutes les idées lui viennent par le moyen du corps, quoiqu'il avoue qu'il ne sait point comme tout cela se fait, pourquoi trouver à redire au Père Malebranche qu'il ait prétendu prouver qu'on voit toutes choses en Dieu, avant que d'avoir expliqué clairement ce que c'est que l'union de l'Ame avec Dieu ? Il falloit par la même raison, que M. Locke eût expliqué clairement, comment l'action des corps produit les idées, avant que d'avancer une proposition si obscure, que les idées sont les effets de l'action des corps sur les organes des sens ; proposition pourtant, sur laquelle est fondé presque tout son système de l'entendement humain.

Difference de l'union de l'Ame, et du corps, et de l'union nécessaire pour apercevoir, tirée des principes mêmes de Locke.

6. Quant à la différence qu'il y a entre l'union de l'Ame, et du corps, et celle, qui est, ou n'est pas nécessaire à la perception, nous la tirerons des principes mêmes de M. Locke. Nous disons donc que l'union de l'Ame, et du corps consiste précisément en ce que par une loi géné-

rale de Dieu, les impressions qui se font sur les organes des sens, étant portées à la partie principale du cerveau, sont la cause occasionelle des sensations, pensées, ou idées, dont Dieu affecte l'Ame par son action immédiate sur elle; et mutuellement les volontés, ou pensées de l'Ame sont les occasions de plusieurs mouvements qu'il produit dans les corps, et cela par une correspondance mutuelle la plus propre à la conservation de chaque homme en particulier, et à entretenir la société entre tous, comme le Père Malebranche l'explique distinctement dans tout son ouvrage de la recherche de la vérité. C'est ainsi que M. Locke lui-même, livre II. de l'entendement humain chap. VII., enseigne fort au long que Dieu a attaché certains sentiments de plaisir, et de peine, soit à nos propres pensées, soit aux differents mouvements, et aux différentes impressions, que les corps qui nous environnent, font sur le nôtre pour nous porter à agir, soit pour nous, soit pour les autres d'une manière convenable. Et au chap. VIII. §. 3. du même Livre, il dit qu'il n'est pas plus difficile de concevoir que Dieu peut attacher les idées des couleurs, et des odeurs à des mouvements avec lesquels elles n'ont aucune ressemblance, qu'il est difficile de concevoir qu'il a attaché l'idée de la douleur au mouvement d'un morceau de fer, qui divise notre chair, auquel mouvement la douleur ne ressemble en aucune manière.

Outre cela M. Locke convient, que la matière ne peut agir que par le mouvement, et qu'il est évident que l'effet du mouvement ne peut être que heurter, pousser, résister; toutes choses qui n'ont rien de commun avec la pensée. C'est même sur ces principes, que M. Locke établit l'existence, et l'immatérialité de Dieu. Or si on veut réfléchir un peu attentivement à toutes ces propositions de M. Locke, et les réunir en un seul système sur l'union de l'Ame, et du corps, on se convaincra que cette union consiste dans la correspondance mutuelle des pensées, et des mouvements, que Dieu a établie entre l'Ame, et le corps, fondée sur ce que Dieu par un effet de sa sagesse se sert des mouvements du corps, et des impressions, qu'y font les objets extérieurs, comme d'occasions pour exciter par son action immédiate des idées, et des sensations dans l'Ame; et que réciproquement il se sert des pensées, et des désirs de l'Ame, comme d'occasions pour produire dans les corps des mouve-

ments convenables. Ce système est par lui-même très-conforme au bon sens; il n'est sujet à aucune difficulté raisonnable, et va au-devant de l'absurdité manifeste qu'on ne peut éviter, en admettant que le mouvement, qui est, selon M. Locke, la seule action qu'on puisse concevoir dans le corps, produise une pensée, et que la pensée, qui est, selon le même Auteur, la seule action qu'on puisse concevoir dans l'Ame, produise un mouvement. C'est ainsi que l'on peut aisément concevoir l'union de l'Ame, et du corps par les principes mêmes de M. Locke; je sais qu'il combat ailleurs ces principes, mais ils n'en sont pas moins évidents; et d'ailleurs ce n'est qu'en se contredisant, et renversant entiérement le fondement de sa démonstration de l'existence de Dieu, comme je crois l'avoir suffisamment prouvé dans mon Livre de l'immatérialité de l'Ame.

Venant maintenant à l'union, qui est nécessaire pour la perception, on ne peut douter, supposé que la perception ne soit qu'une passion, comme en convient M. Locke, on ne peut, dis-je, douter que cette union ne consiste dans l'action immédiate de l'agent qui cause la perception dans l'Ame; il faut donc, pour s'unir à l'Ame d'une manière nécessaire à la perception, pouvoir agir immédiatement sur elle, et par cette action la modifier tellement, que la modification qu'elle reçoit, soit une perception. Or les choses matérielles ne peuvent agir, que par le mouvement, et l'Ame ne pouvant pas être mue localement, et n'ayant point de parties, qui puissent par un effet du mouvement recevoir un nouvel arrangement, et une nouvelle configuration, il est évident que l'Ame ne donne aucune prise à l'action du corps sur elle, et que par conséquent les corps ne peuvent s'unir à l'Ame de la manière, qui est nécessaire à la perception.

Ayant donc assez clairement expliqué jusqu'ici, si je ne me trompe, ce que c'est que l'union de l'Ame, et du corps, qu'elle est l'union qui est nécessaire à la perception, et la différence de l'une, et de l'autre, M. Locke devroit tenir parole, et avouer que ses difficultés ne subsistent plus. Tout esprit attentif s'apercevra que ce que je viens de dire, se trouve suffisamment développé dans ces paroles que M. Locke cite du Père Malebranche, que „ les choses ma„ térielles ne peuvent s'unir à l'Ame de la façon, qui est „ nécessaire, afin qu'elle les aperçoive, parce qu'étant éten-

„ dues, et l'Ame ne l'étant pas, il n'y a point de rapport „ entr'elles.

Autre objection de Locke.

7. Cependant M. Locke propose trois objections de suite contre cette raison. La première est que, si cette raison prouve quelque chose, c'est seulement que le corps, et l'Ame ne peuvent pas être unis à la façon de deux surfaces; mais non pas que l'Ame ne puisse avoir par le moyen de son corps l'idée d'une étendue, comme d'un triangle, aussi-bien que par son union avec Dieu; car que nous voyions ce triangle en Dieu, ou bien que nous le voyions dans la matière, il est impossible que nous le concevions sans étendue.

Réponse.

8. Je réponds qu'il est bien certain, que de quelque manière que nous voyions un triangle, nous ne pouvons le voir sans étendue. Mais ce n'est pas de quoi il est ici question. Comme nous ne pouvons pas voir un triangle en lui-même, mais seulement par l'intervention de son idée, ainsi que M. Locke nous l'apprend, et qu'il est certain par cette raison, qu'un triangle ne peut agir sur notre esprit, on cherche quelle est la nature de cette idée qui doit représenter le triangle à l'esprit, et qu'elle peut être la cause qui en produit la perception dans l'Ame, puisqu'il est avoué que la perception n'est qu'une passion de l'Ame. Or, si l'Ame est spirituelle, il est clair que cette idée, bien qu'elle représente l'étendue, doit aussi être spirituelle; il est clair en second lieu que le corps ne peut être aucunement la vraie cause de cette perception, puisqu'il a été prouvé que le corps ne peut agir sur l'Ame; il est clair enfin, que n'y ayant que Dieu, qui en tant que plénitude de l'Etre puisse contenir la réalité de tous les autres Etres, et en être la cause exemplaire, aussi-bien que la cause efficiente; il n'y a que lui, qui comme cause exemplaire de tous les Etres, puisse les représenter à l'Ame, et comme cause efficiente produire en elle cette modification, ou passion, qui en est la perception; en un mot, il n'y a que lui qui puisse faire connoître à l'Ame la nature, et les propriétés des Etres distingués d'elle, en lui découvrant par son action sur elle sa propre essence, en tant que représentative de ces mêmes Etres.

Autre objection de Locke.

9. La seconde objection est directement contre ce que dit le Père Malebranche, qu'il n'y a de substance purement intelligible que celle de Dieu. „ Ici, dit M. Locke,

„ je me trouve encore enveloppé d'épaisses ténebres, n'ayant „ point du tout d'idée de la substance de Dieu, et ne pou- „ vant concevoir comme sa substance seroit plus intelligible „ que quelque autre substance que ce pût être. „

Réponse : comment on doit entendre, qu'il n'y a que la substance de Dieu qui soit intelligible.

10. Je réponds, que pour être intelligible, il faut pouvoir agir sur l'Ame, et se manifester à elle : or il est bien aisé de concevoir, que c'est ce que les corps ne peuvent point faire immédiatement, et par eux-mêmes ; afin donc que l'Ame puisse connoître les corps, il faut qu'une autre cause agisse sur elle, et les lui représente ; d'ailleurs il est bien clair, que tout Etre créé, par cela même qu'il est determiné à une telle manière, ou à un tel genre d'Etre, ne peut contenir en soi la réalité des autres Etres, et qu'il n'y a que Dieu qui en tant qu'Etre, ou principe universel, comme parle S. Thomas (1. p. q. 84. art. 2. ad 3.) en contienne la realité, et la ressemblance parfaite.

Il n'y a donc que Dieu, que nous puissions concevoir comme la cause efficiente, et exemplaire, capable d'agir sur l'Ame, et de lui manifester les idées qu'elle a en elle-même de tous les corps, et selon lesquelles ils ont été produits. Il n'y a donc que la substance de Dieu que nous puissions concevoir être une substance intelligible ; et il n'est pas plus nécessaire pour le concevoir une idée parfaite de cette substance, qu'il est nécessaire de l'avoir pour concevoir qu'il n'y a que la substance de Dieu qui soit capable de créer, de conserver, et de gouverner l'Univers. C'est ce qui a fait dire avec beaucoup de raison à S. Augustin, que l'Ame ne peut être vivifiée, béatifiée, et éclairée que par la substance de Dieu.

Objection de Locke appuyée sur ce qu'il y a plus de rapport entre l'Ame, et un esprit créé, qu'entre Dieu, et l'Ame.

11. La troisième objection est contre la raison, pour laquelle nous disons que les choses matérielles ne peuvent point être unies à l'Ame, de manière qu'elle les aperçoive, parce qu'il n'y a point de rapport entre l'Ame, et ces choses : „ mais, dit Monsieur Locke, si cette raison étoit bonne, plus le rapport seroit grand entre l'Ame, et quelque „ autre Etre, plus l'Ame seroit capable d'être intimément „ unie à cet Etre : or je demande s'il y a un plus grand „ rapport entre Dieu, qui est un Etre infini, et l'Ame, „ ou entre des esprits créés et finis, et l'Ame.

Réponse : explication des différents rapports, et en

12. Je réponds qu'il y a plusieurs sortes de rapports, il y a des rapports de quantité, de perfection, selon lesquels on dit qu'une chose est égale à une autre, ou qu'el-

le est plus ou moins grande, plus ou moins parfaite. Il y a des rapports d'actions que l'on conçoit entre l'agent capable d'agir sur un sujet, et le sujet capable de recevoir l'action de l'agent. Pour ce qui est des rapports du premier genre, je veux dire des rapports de perfection, il est bien sûr qu'il y a infiniment moins de rapport entre Dieu, et l'Ame, qu'il n'y en a entre quelque esprit créé que ce soit, et l'Ame, ou même entre l'Ame et le corps; puisque la perfection de Dieu au-dessus du premier Ange est infiniment plus grande, que la perfection du premier Ange au-dessus de l'Ame, ou que la perfection de l'Ame au-dessus de la matière. Mais pour ce qui est du rapport d'action, de cela même que Dieu est infini, il s'ensuit qu'il y a infiniment plus de rapport entre Dieu et l'Ame, qu'il n'y en a, ou qu'il n'y en peut avoir entre quelqu'Etre créé que ce soit et l'Ame; puisque par cela même que Dieu est infini, nous concevons qu'il peut agir en une infinité de manières sur ses créatures, et que son action sur elles doit être infiniment plus efficace, que celle qu'on voudroit supposer en quelque Etre créé, et fini que ce soit. Or il est bien clair que le rapport, dont il est ici question, et sur lequel est fondée l'union intime que les esprits ont avec Dieu, union que les esprits ne peuvent avoir entr'eux, ou avec la matière, n'est pas un rapport de quantité, et de perfection, mais un rapport d'action et de passion; puisque cette union entre Dieu, et l'Ame consiste dans une action immédiate de la part de Dieu, et une passion immédiate de la part de l'Ame, action, par laquelle Dieu manifeste à l'Ame son essence, en tant que représentative des autres Etres, passion, par laquelle l'Ame reçoit, et connoît ses objets immédiats, et intelligibles, que Dieu lui présente. Qu'il n'y ait un tel rapport d'action et de passion entre Dieu et l'Ame, nous ne pouvons en douter; mais qu'il y ait un tel rapport entre quelque autre Etre créé que ce soit et l'Ame, nous ne pouvons le concevoir, et même on peut prouver le contraire par ce qui a été dit jusqu'ici.

quel sens il y a plus de rapport de Dieu à l'Ame, que d'un esprit créé à l'Ame.

SECTION SECONDE

Défense du sentiment du Père Malebranche, que les objets matériels n'envoient point d'espèces qui leur ressemblent.

CHAPITRE I.

Des Espèces matérielles.

M. Locke substitue aux espèces des Peripatéticiens les images des objets que les rayons peignent sur la rétine.

Après les objections que nous venons de réfuter, Monsieur Locke revient au reproche qu'il a fait dès le commencement au Père Malebranche, de décider trop hardiment, qu'on ne saroit voir les objets, que de l'une des manières qu'il propose; mais comme on a déjà fait voir que sur ce sujet la modestie de Monsieur Locke doit être plus suspecte que la confiance du Père Malebranche, on se dispensera d'en parler plus au long. Nous passerons donc à examiner comment cet Auteur prétend faire voir, que l'hypothèse de Malebranche n'est pas plus intelligible que les autres. D'abord il proteste que la doctrine Péripatéticienne des espèces ne le satisfait point du tout; il avoue même à la fin de l'examen de ce Chapitre, page 165., que les arguments du Père Malebranche sont bons contre les espèces, de la manière que les Péripatéticiens les entendent; cependant pour ne pas laisser ces arguments sans critique, M. Locke substitue d'autres espèces matérielles à celle des Péripatéticiens, c'est-à-dire les images des objets que les rayons peignent sur la rétine, et prétend ensuite démontrer, que les arguments du P. Malebranche n'ont aucune force contre ces sortes d'espèces.

Prémière réflexion à ce sujet.

2. Il se présente d'abord ici deux réflexions. La première est, que M. Locke paroît vouloir faire croire que le P. Malebranche n'ait pas su, que les rayons de la lumière peignent les objets sur la rétine, comme dans la chambre obscure; mais ceux qui sauront jusqu'où le P. Malebranche a porté ses spéculations sur l'optique, qu'il a reformé, et perfectionné le système de Descartes sur la nature de la lumière, et des couleurs, qu'il en a fait une application si heureuse, et si subtile aux célèbres expériences de M. Neu-

ton, auront peine à se persuader, que le P. Malebranche ait ignoré en fait d'Optique, ce que n'ignorent pas les Physiciens les plus médiocres.

3. La seconde réflexion, et qui est beaucoup plus importante, est que ces espèces, ou images matérielles, qui se forment sur la rétine, que M. Locke soutient ici, et que personne n'a garde de lui contester, ne regardent en aucune façon la question des idées, à moins qu'on ne veuille assurer, que ces images sont les idées immédiates, dans lesquelles, ou par lesquelles l'Ame voit les objets; ce qui est insoutenable; puisqu'il est démontré que si l'impression, que les rayons font sur la rétine, n'ébranle le nerf optique, et n'est portée par le moyen de cet ébranlement jusqu'à la partie principale du cerveau, l'Ame ne peut apercevoir les objets; c'est pourquoi, lorsque cet ébranlement se fait par quelque autre cause que ce soit, l'Ame ne laisse pas que d'apercevoir l'objet, dont l'image formée sur la rétine par les rayons exciteroit une semblable trépidation, comme il arrive à ceux qui ont la fièvre avec le delire, ou qui sont yvres, ou furieux, quoiqu'il n'y ait même dans la nature aucun objet semblable. Or ce mouvement, qui affecte la partie principale du cerveau, n'a rien de ressemblant à l'objet qui le produit par le moyen des rayons; quand même donc on supposeroit que ce mouvement pût frapper l'Ame, et la pousser immédiatement, ce qui est impossible, et absurde, il ne pourroit pourtant pas lui représenter un objet, dont il n'a en soi aucune ressemblance. Tout ce donc que M. Locke dit du mouvement des petites parties, qui sortant continuellement des corps, viennent ensuite a frapper nos sens de l'attouchement immédiat, qui se fait dans le gout, et dans le tact du mouvement ondoyant de l'air, par lequel selon lui, on explique assez bien le son des écoulements des corps odorants, qui rendent pareillement raison des odeurs, tout cela est entiérement hors du sujet, parce que n'y ayant dans toutes ces choses, comme il l'avoue lui-même, que les qualités premières, ou originelles de la matière, à savoir le mouvement, la figure, et la solidité des petites particules, qui n'ont rien de semblable aux qualités secondes, ou sensations qu'elles semblent nous causer par l'impression qu'elles font sur nos organes, il n'y a entre ces mouvements, ces écoulements, ces impressions &c.,

Deuxième réflexion. Cette substitution est inutile, si on ne suppose que cette image est l'idée même, par laquelle l'Ame aperçoit l'objet. Fausseté de ce sentiment.

et les sensations qui nous viennent à leur occasion, il n'y a, dis-je, aucun rapport de cause et d'effet, puisque toute cause vraiment efficiente doit contenir la réalité de l'effet qu'elle produit : ce qu'il ajoute des espèces visibles, de la petitesse des rayons de la lumière, du petit nombre nécessaire à rendre un objet visible, de l'espace distingué qu'ils occupent dans la rétine, pour faire voir qu'ils n'ont aucunement besoin de se pénétrer pour tracer l'image des objets, tout cela n'est pas plus à propos. Le Père Malebranche lui-même a éclairci cette matière plus qu'aucun autre, et s'il combat les espèces des Péripatéticiens par un argument tiré de la pénétrabilité qui s'ensuivroit, et que les Péripatéticiens n'ont pourtant pas de peine à accorder, c'est parce que l'on conçoit ces espèces comme des choses matérielles qui se détachent des objets, et en retiennent l'empreinte pour la porter dans les sens; ce qui ne peut se faire sans qu'elles se pénétrent mutuellement.

Raisonnement frivole de M. Locke.

4. Après tout ce que l'on vient de dire de l'impossibilité du rapport d'action, et de passion qu'on suppose entre les corps, et l'Ame, et de ce même rapport qu'il est impossible de ne pas concevoir entre Dieu, et l'Ame, dès qu'on fait que Dieu, comme plénitude de l'Etre, est la seule cause efficiente, et exemplaire de tous les Etres, l'on peut voir s'il y a beaucoup de raison dans ces paroles de M. Locke, qui suivent le discours qu'on vient de rapporter. „ Cependant lorsqu'une image se forme ainsi „ sur la rétine, la manière dont elle se fait, ne m'est pas „ moins inconcevable, que quand on me dit que je la vois „ en Dieu : j'avoue franchement que je n'en comprends „ pas la manière dans l'une, ni dans l'autre hypothèse ; il „ me paroît seulement plus difficile de concevoir une image „ distincte, et visible dans l'essence uniforme, et immuable de Dieu, que dans la matière qui est susceptible de „ tant de modifications.

En vérité je ne saurois comprendre, comment M. Locke trouve si inconcevable la manière dont les rayons peignent l'image des objets sur la rétine, puisque c'est une chose que les Physiciens expliquent sans beaucoup de peine. Mais quoique la manière, dont cette image se forme, soit inconcevable, si M. Locke ne laisse pas d'être bien assuré qu'elle se forme réellement, et de préférer ce sentiment à celui des espèces Péripatéticiennes, pourquoi ne se-

rons-nous pas en droit de soutenir qu'on voit toutes choses en Dieu, quand même la manière dont cela se fait, seroit inconcevable, eu égard aux preuves que l'on apporte de ce sentiment, et à la foiblesse des objections avec lesquelles on prétend le renverser ?

M. Locke prétend prouver par la structure de l'œil, que le mouvement modifié est cause des idées.

5. M. Locke prétend prouver au même endroit, que le mouvement modifié est la cause „ des idées de l'Ame par la „ structure curieuse, et admirable de l'oeil, qui est accom- „ modé à toutes les règles de la réfraction, et de la Dio- „ ptrique, afin que les objets visibles fussent peints exacte- „ ment régulièrement dans le fond de l'oeil.

Fausseté de ce sentiment démontrée.

6. Je réponds, que cela ne prouve autre chose, si- non que le mouvement modifié est cause au moins occasionelle de l'image qui se forme sur la rétine. Mais cette image n'est ni l'idée de l'objet, en tant qu'elle est objet immédiat de l'Ame, ni la cause de cette même idée, ou perception de l'Ame, comme on l'a démontré ci-dessus. Ces images mêmes qui se forment sur la rétine, sont fort différentes des objets, tels qu'ils sont vus par l'Ame : l'Ame aperçoit un corps rond, quoique souvent l'image qui s'en forme sur la rétine soit ovale : les angles, les lignes, et toutes les regles de la Dioptrique ne peuvent rendre aucune raison ni de la distance, ni de la grandeur des objets, ni de leur situation. L'image d'une montagne peinte sur la rétine est fort petite, et la montagne que l'Ame aperçoit est fort grande, quoiqu'elle n'aperçoive pas immédiatement la montagne qui existe. Donc la montagne intelligible, que l'esprit voit immédiatement, et qu'on appelle idée de la montagne matérielle, n'est ni cette montagne matérielle, ni son image peinte sur la rétine. L'image est renversée sur la rétine, et l'Ame aperçoit l'objet droit. Quand je vois de loin une petite tour, et que m'approchant je vois, et je touche un grand bâtiment quadrangulaire, M. de Voltaire dit fort bien (pour ne pas citer le P. Malebranche) que ce que je voyois n'est pas certainement ce que je vois, et ce que je touche, et qu'autre est l'objet mesurable et tangible, autre l'objet visible ; donc ce n'est point cet édifice extérieur, et qui a été toujours le même, mais un édifice intelligible que j'aperçois immédiatement, et qui est différent, selon que l'exigent les causes occasionelles, selon lesquelles Dieu détermine son action par un effet de sa souveraine sagesse. La distance des ob-

jets ne se peint aucunement sur la rétine, et cependant je vois cette distance. Les Matérialistes ne peuvent rendre aucune raison de tous ces effets, et rien n'est plus ridicule que ce que Lucrece, qui a voulu expliquer physiquement ces phénomènes, débite avec tant de confiance dans le liv. IV. de son Poëme.

M. Locke prétend, qu'on sent la peinture des objets dans la rétine, comme on sent la douleur dans le doigt.

7. „ Le changement que la distance, et les vues optiques, continue M. Locke, sont à l'égard de la grandeur „ des objets visibles, est un autre argument dont le Père „ Malebranche se sert contre les espèces, il peut être bon „ contre les espèces, telles que les Péripatéticiens les expli- „ quent; mais d'ailleurs si on examine de près, il se trou- „ vera qu'on voit les grandeurs, et les figures des choses „ plutôt dans le fond de l'oeil qu'en Dieu, puisque l'idée „ que nous avons des objets, et de leurs grandeurs, est „ toujours proportionnée à la grandeur de l'aire du fond „ de l'oeil, qui est affectée par les rayons qui y peignent „ l'image, et on peut dire que nous sentons cette peintu- „ re dans la rétine, de même que nous sentons la douleur „ dans le doigt lorsqu'il est piqué.

Réponse : absurdité de cette proposition.

8. Tout ce qu'on vient de dire du peu de rapport qu'il y a entre l'image des objets peinte sur la rétine, et ces objets, en tant qu'ils sont aperçus par l'entendement, fait voir suffisamment le peu de fondement de cette objection de M. Locke, et que l'argument du P. Malebranche est aussi-bon contre ce sentiment, que contre les espèces des Péripatéticiens. Est-il possible que M. Locke ait ignoré, que l'image d'un homme vu à quatre pieds, est double de l'image qui se fait sur la rétine, quand il est vu à la double distance de huit pieds, et que pourtant un homme vu à quatre pieds ne paroit pas double, de ce qu'il paroit vu à huit pieds? comment donc peut-il assurer que la grandeur des objets est toujours proportionnée à la grandeur de l'aire du fond de l'oeil qui est affectée par les rayons qui y peignent l'image, et prononcer sur un si foible fondement, qu'on voit les objets dans le fond de l'oeil, malgré les démonstrations qu'on a du contraire?

En effet si l'Ame voyoit les objets dans l'image que les rayons peignent sur la rétine, pourquoi ne verroit-elle pas la rétine même, puisque cette image ne peut agir sur l'Ame que par l'action même de la rétine? Mais M. Locke a-t-il entendu lui-même ce qu'il a voulu dire par ces belles

paroles, qu'on sent la peinture des objets dans la rétine, comme on sent la douleur dans le doigt piqué? quand on dit que l'on sent la douleur dans un doigt piqué, on peut l'entendre en trois manières, ou que c'est le doigt même qui sent la douleur; ou que l'Ame étant répandue dans tout le corps, lors qu'on pique le doigt, elle ressent la douleur en ce doigt même, ou enfin que l'ébranlement violent, que la piqueure cause dans les fibres du doigt, étant porté jusqu'au cerveau, est cause ou efficiente, ou occasionelle de la douleur que l'Ame sent, douleur que l'Ame rapporte au doigt matériel, parce que cette sensation se trouve jointe à la perception actuelle de ce doigt par le moyen de son idée qui affecte l'Ame, en même tems qu'elle est modifiée par la sensation de la douleur. Le premier sentiment est insoutenable, puisqu'il est sûr que le corps est incapable de sensation; le second sentiment ne l'est pas moins, puisqu'on sent la douleur dans le doigt, lors même que le doigt a été coupé, comme il conste par plusieurs expériences faites dans les Hopitaux, et que cette douleur ne se sent plus, si en serrant exactement le bras au-dessus de la piqueure, on empêche que l'ébranlement des fibres ne se communique jusqu'au cerveau. On ne peut pas non plus soutenir, que l'ébranlement communiqué au cerveau soit la cause vraiment efficiente de la douleur, puisque ce mouvement ne contenant en aucune manière la réalité de la douleur, il n'y a entre lui et cette sensation aucun rapport de cause et d'effet, comme entre le corps, et l'Ame il n'y en a aucun d'action et de passion, d'action dis-je du côté du corps, et de passion du côté de l'Ame; d'ailleurs le rapport qui se fait de cette douleur au doigt piqué est la marque, que ce qui agit sur l'Ame, est une cause non seulement très-puissante, mais très-sage, qui par cette sensation veut porter l'Ame à la conservation de son corps. Maintenant je demande, en quel sens on voudra soutenir que l'Ame sent la peinture des objets dans la rétine? on ne peut pas dire qu'elle la sente de la troisième manière, qui est la seule pourtant, selon laquelle on peut raisonnablement assurer qu'on sent la piqueure dans le doigt, puisqu'on ne rapporte point la sensation de la couleur, et de l'idée de la figure des objets à la rétine, comme on rapporte la douleur au doigt; mais que cette idée, et cette sensation se rapportent aux objets mêmes, de sorte qu'en cette manière il faudroit dire plutôt, qu'on sent

la peinture des objets dans les objets mêmes ; il ne reste donc à M. Locke qu'à choisir entre la première, et seconde manière, pour expliquer comment on sent la peinture des objets dans la rétine, mais auparavant il faudroit qu'il expliquât ce que c'est que *sentir une peinture*. L'Ame sent ces propres modifications ou affections, elle connoît les objets distingués d'elle, ce sont des perceptions fort différentes, et c'est vouloir brouiller ces notions très-distinguées, que de les confondre continuellement, comme fait M. Locke.

CHAPITRE II.

De la manière dont on voit les figures régulières.

Sentiment de M. Locke opposé à celui du Père Malebranche.

1. La figure des objets que nous voyons, et qui est souvent très différente de la peinture qui s'en forme dans l'oeil, fournit au P. Malebranche un autre argument contre les espèces matérielles, de quelque manière qu'on les entende. M. Locke prétend le contraire : voici son objection : „ lorsque nous regardons un cube, dit plus bas l'Auteur, nous „ en voyons tous les côtés égaux. C'est en quoi je crois „ qu'il se trompe, et j'ai fait voir dans un autre endroit, „ que l'idée que nous avons, en voyant un solide régulier, „ n'est pas la vraie idée de ce solide, mais une idée, qui „ par la coutume, ainsi que par son nom, sert à exciter „ notre entendement à la former telle.

Eclaircissement du sentiment de M. Locke, tiré de son essai sur l'entendement humain.

2. L'endroit, auquel M. Locke renvoie pour l'explication de la manière dont on voit un solide régulier, est le chap. 9. du second Livre de l'entendement humain, ou dans le §. 8. il pose cette maxime : „ les idées qui viennent par „ voie de sensation, sont souvent altérées par le jugement „ dans l'esprit des personnes faites, sans qu'elles s'en aperçoivent. Ainsi, dit-il, lorsque nous voyons un corps rond, „ l'idée que la vue en imprime dans notre esprit, ne représente qu'un cercle plat. Mais après que l'usage nous a „ fait connoître que les globes produisent une image ronde „ et plate, à la place de cette image qui nous paroît, nous „ substituons l'idée de la cause qui la produit, c'est-à-dire „ l'idée d'un globe, et cela par un jugement que la coutume nous rend habituel.

3. A cette occasion M. Locke insère en ce même paragraphe un problème, qui lui fut proposé par M. Molineux. Le voici. „ Supposez un aveugle de naissance, qui soit „ présentement homme fait, auquel on ait appris à distin„ guer par l'attouchement un cube, et un globe du même „ métal, et à peu-près de la même grosseur, en sorte que, „ lorsqu'il touche l'un et l'autre, il puisse dire quel est le „ globe. Supposez que le cube et le globe étant posés sur „ une table, cet aveugle vienne à jouïr de la vue; on de„ mande si en les voyant sans les toucher, il pourroit les „ discerner, et dire quel est le globe, et quel est le cube. „ Le pénétrant et judicieux Auteur de cette question ré„ pond en même tems que non: car, ajoute-t-il, bien que „ cet aveugle ait appris par expérience de quelle manière „ le globe et le cube affectent son attouchement, il ne sait „ pourtant pas encore que ce qui affecte son attouchement „ de telle, ou telle manière, doive frapper ses yeux de tel„ le, ou telle manière, ni que l'angle avancé d'un cube qui „ presse sa main d'une manière inégale, doive paroître à ses „ yeux tel qu'il paroît dans le cube.

Problème de M. Molineux: si un aveugle venant à jouïr de la vue pourroit distinguer un globe d'avec un cube sans les toucher.

M. Locke approuve fort cette décision, et croit d'autant plus nécessaire de la proposer, que M. Molineux ajoute, qu'ayant fait proposer cette question à diverses personnes d'un esprit fort pénétrant „ à peine en a-t-il trouvé u„ ne qui d'abord lui ait répondu sur cela, comme il croit „ qu'il faut répondre, quoiqu'ils aient été convaincus de „ leur méprise après avoir ouï ses raisons “. Voilà fidellement exposé tout ce qu'il y a dans cet endroit de M. Locke, qui peut servir à éclaircir sa pensée sur la manière dont on voit les figures régulières, et par laquelle il prétend combattre le sentiment du P. Malebranche à ce sujet.

4. Pour défendre ici le P. Malebranche, il ne seroit aucunement besoin d'aller au fond de cette question, pour décider de quel côté est le sentiment le plus plausible: comme le P. Malebranche en tout ce chapitre n'a eu vue que de réfuter les espèces matérielles, soit des Epicuriens, soit des Péripatéticiens, lesquelles on suppose être des ressemblances parfaites des objets dont elles émanent, il apporte l'exemple du cube dont il est incontestable que les espèces des côtés sont inégales, quoiqu'on ne laisse pas néanmoins de le voir de tous ses côtés également quarré; il apporte aussi l'exemple des ovales, et des parallélogrammes dans un

Défense de la preuve du P. Malebranche en faveur de son sentiment contre M. Locke.

tableau, qui ne peuvent envoyer que des espèces de semblable figure, pendant qu'on n'y voit que des cercles et des quarrés, ce qui prouve manifestement qu'il n'est pas nécessaire que l'objet que l'on regarde, produise, afin que on le voie, des espèces qui lui soient semblables. Or c'est là uniquement ce qu'il falloit prouver dans ce chapitre. Le P. Malebranche prouvera dans ceux qui suivent avec un égal succès, que l'esprit n'a point la puissance de former ses idées, et que les idées qui sont l'objet immédiat des perceptions de l'entendement, ne sont point ces perceptions mêmes, comme M. Locke le soutient dans son ouvrage sur l'entendement humain.

Première contradiction de M. Locke sur la maniére de voir les figures régulières, en ce qu'il prétend que l'Ame a des sensations qu'elle n'aperçoit point, et que le jugement forme des idées, sans qu'on s'en aperçoive.

5. Mais quoique ce que l'on vient de dire soit plus que suffisant pour mettre à couvert le raisonnement du P. Malebranche par rapport au but qu'il s'y propose; je crois qu'il ne sera pas hors de propos, puisque l'occasion s'en présente, d'ajouter ici quelques réflexions sur les difficultés que M. Locke lui oppose, ce qui pourra faire juger que cet Auteur ne suit pas toujours exactement ses propres principes, ou du moins que ses principes ne sont pas toujours également sûrs. M. Locke nous propose pour maxime ou observation, que quand nous jetons les yeux sur un globe, l'idée qui s'en imprime dans notre esprit par sensation, est l'idée d'un cercle plat; mais que le jugement forme aussi-tôt l'idée d'un convexe, et la substitue à celle de la sensation, et cela sans que nous nous en apercevions. En vérité je doute fort en premier lieu, que cette maxime puisse s'accorder avec le grand principe, sur lequel cet Auteur établit tout le système de l'entendement, et par lequel il prétend rejeter plusieurs opinions des autres Philosophes, quoique d'ailleurs assez bien fondées; principes qu'il recommande en conséquence avec tant de soin dans tout le cours de son ouvrage, et qui est que chacun doit juger de tout ce qu'il avance, et de tous ses raisonnemens, comme aussi de toutes les facultés et opérations de notre Ame par rapport à sa propre expérience, et à ce qu'il éprouve en soi-même. C'est sur ce principe, que ne pouvant se faire une idée aussi nette d'un espace infini, que d'un triangle ou d'un cercle, il nie absolument que nous ayons une idée positive de l'infini, et prétend que l'idée de l'espace, que nous concevons s'étendre au-delà de quelque espace fini donné ou fixé par notre imagination, n'est qu'une idée né-

gative, quoique nous ayons fait voir plus bas que cet espace, que nous concevons au-delà de tout espace déterminé, étant, comme il le dit lui-même, un espace uniforme à l'espace déterminé dont on a une idée positive, il y a contradiction, que l'idée de cet espace que nous ne pouvons déterminer, ne soit aussi positive; et que s'étendant au-delà de tout espace fini et déterminé, elle ne soit l'idée positive d'un espace proprement infini. C'est sur ce même principe qu'il rejete l'opinion de ceux qui veulent que l'Ame pense toujours, parce que, dit-il, liv. II. chap. I. §. 10. „ l'homme ne sauroit penser en quelque tems que ce soit, qu'il „ veille, ou qu'il dorme sans s'en apercevoir; et au §. 12. „ il ajoute que l'Ame doit nécessairement sentir en elle-même ses propres perceptions " : c'est enfin sur ce même fondement qu'il rejete les idées innées; „ dire qu'une notion „ est gravée dans l'Ame, et soutenir en même tems que „ l'Ame ne la connoît point, c'est faire, dit-il liv. I. chap. I. „ §. 5., de cette impression un pur néant. " Selon ces principes de M. Locke ne devons-nous pas rejeter comme une chimère une idée ou perception actuelle d'un cercle plat, que nous n'avons jamais aperçue, et que nous ne saurions même apercevoir en regardant un globe, quelque attention que nous y apportions? ne devons-nous pas traiter de même la formation d'une idée, que nous ne pouvons nous souvenir d'avoir jamais formée, et que nous éprouvons s'imprimer en notre esprit à la vue d'un globe, aussi nécessairement que l'idée d'un cercle plat à la vue d'une pièce de monnoie? „ dire qu'à la vue d'un globe il s'imprime dans „ l'Ame l'idée d'un cercle plat, et soutenir en même tems „ que l'Ame ne l'aperçoit point, n'est-ce pas faire de cette „ impression un pur néant? " Au-moins si M. Locke apportoit des preuves pour soutenir un sentiment combattu par l'expérience, comme les Cartésiens en donnent pour soutenir que l'Ame pense toujours (quoiqu'il soit bien à remarquer que ce sentiment n'est point combattu par l'expérience, puisqu'il se peut faire que l'Ame sente bien ce qu'elle pense, quand on dort, quoiqu'elle ne s'en souvienne plus après qu'on est éveillé); mais le fait est qu'il n'en apporte aucune. Celle qu'on pourroit tirer de l'endroit cité de M. Locke est, que le globe imprime sur la rétine une image ronde, et plate; mais pour que cette preuve fût bonne, il faudroit ou que cette image fût l'idée même, ou perception

de l'Ame : car idée et perception, selon M. Locke, est la même chose, ce qui est absolument insoutenable, ou que l'idée ou perception de l'Ame fût toujours exactement conforme à l'image peinte sur la rétine, ce que M. Locke ne prouvera jamais, puisque bien loin de-là, le contraire est évidemment démontré par ce qu'on a dit ci-dessus. Il est vrai que M. Locke s'étend ensuite à faire voir par des exemples, qu'il n'est pas impossible qu'on prenne pour une perception des sens une idée formée par le jugement, en sorte que la première ne serve qu'à exciter la seconde, et soit à peine observée elle-même. Ainsi, dit-il, un homme qui lit, ou qui écoute avec attention, songe peu aux caractères, ou aux sons, et donne toute son attention aux idées que ces sons ou caractères excitent en lui. Mais cet exemple me paroit plus contraire, que favorable à M. Locke. Car d'un côté on sent toujours l'impression des caractères et des sons, quelque attention qu'on apporte aux idées, sans qu'il arrive jamais de prendre l'un pour l'autre : et d'un autre côté il suffit de vouloir faire attention aux caractères et aux sons, pour que les sensations qu'ils excitent soient très-distinctement aperçues ; au lieu que la sensation d'un cercle plat en voyant un globe est confondue aussi-tôt, selon M. Locke, avec l'idée du convexe que le jugement forme, et on a beau vouloir arrêter cette action du jugement pour n'apercevoir que ce que les sens impriment dans l'esprit, il faut nécessairement apercevoir un globe, et non un cercle plat, tel pourtant que la vue l'imprime dans l'esprit à la présence d'un globe. M. Locke ajoute „ que nous ne „ devons point être surpris que nous fassions si peu de ré- „ flexion à des choses qui nous frappent si intimément, si „ nous considérons combien les actions de l'Ame sont subi- „ tes ; car on peut dire, que comme on croit qu'elle n'oc- „ cupe aucun espace, et qu'elle n'a point d'étendue, il sem- „ ble aussi que ses actions n'ont besoin d'aucun intervalle „ de tems pour être produites, et qu'un instant en renfer- „ me plusieurs “. Cette raison est assurément admirable : comme si les perceptions de l'Ame ne pouvoient pas être aussi subites, que ses actions, et comme si n'ayant pas besoin d'intervalle de tems pour former l'idée d'un convexe à la place de la sensation d'un cercle plat, elle en eut besoin pour apercevoir premiérement l'idée du cercle plat imprimée par les sens, et ensuite l'idée d'un convexe formée

par le jugement. Il faut donc ou que M. Locke renonce à son principe, qu'il est absolument nécessaire que l'Ame sente ses propres perceptions, ou qu'il avoue que l'Ame doit sentir la perception du cercle plat imprimée par les sens, malgré la rapidité, avec laquelle le jugement forme l'idée du convexe.

Deuxième contradiction de cette doctrine de M. Locke avec le principe, sur lequel il prétend que l'esprit soit passif par rapport aux idées de sensation.

6. La seconde remarque qui se présente à mon esprit sur la manière dont M. Locke prétend que nous voyons les globes, les cubes, et autres semblables figures, est qu'il ne paroît pas que cette manière s'accorde avec ce qu'il nous dit des idées simples, qui s'acquièrent par voie de sensation, et par rapport auxquelles l'esprit est purement passif. Voici comment il s'en explique liv. II. de l'entendement humain, chap. I. §. 25. „ Les idées particulières des „ objets des sens s'introduisent dans notre Ame, soit que „ nous voulions, ou nous ne voulions pas; et les opéra„ tions . . . . . Lorsque ces idées particulières se présen„ tent à l'esprit, l'entendement n'a pas la puissance de „ les refuser, ou de les altérer, lorsqu'elles ont fait leur „ impression, de les effacer, ou d'en produire de nouvel„ les en lui-même, non plus qu'un miroir ne peut point „ refuser, altérer, ou effacer les images que les objets „ produisent sur la glace, devant laquelle ils sont placés. „ Comme les corps qui nous environnent, frappent diver„ sement nos organes, l'Ame est forcée d'en recevoir les „ impressions, et ne sauroit s'empêcher d'avoir la perce„ ption des idées qui sont attachées à ces impressions-là. „ Peut-on rien de plus formel contre la manière de voir les figures proposée ci-dessus par M. Locke? Si l'impression qu'un globe fait sur l'esprit par le moyen de la vue, est l'impression ou l'idée, non d'un convexe, mais d'un cercle plat, comment l'entendement a-t-il la puissance de l'altérer, de l'effacer, ou de produire à sa place l'idée du convexe? si l'Ame ne sauroit s'empêcher d'avoir la perception des idées qui sont attachées à ces sortes d'impressions, comment peut-on soutenir qu'il se fait dans l'Ame à la vuë d'un globe l'impression d'un cercle plat, mais que cette idée est aussi-tôt altérée par le jugement qui lui substitue l'idée d'un convexe, sans qu'on s'en aperçoive? Mais ce n'est pas tout: le fondement que M. Locke a de dire, que l'Ame est purement passive par rapport aux idées qu'il appelle de sensation, lesquelles par conséquent

elle doit recevoir par l'impression que les objets particuliers font sur les sens, n'est autre que l'expérience qu'on a, qu'on ne peut s'empêcher de recevoir ces idées, dès que les objets particuliers frappent nos sens : or j'éprouve par ma propre expérience, et je crois que l'expérience des autres hommes sera en ceci parfaitement conforme à la mienne, que quand je jete les yeux sur un globe, je ne puis non plus m'empêcher d'apercevoir une figure convexe, que je ne puis m'empêcher d'apercevoir une figure ronde et plate, quand je jete les yeux sur une pièce de monnoie. Donc si la nécessité de voir une figure ronde et plate, et jaune, quand on regarde un louis d'or, et ainsi de toutes les autres idées de sensation, fait conclure à M. Locke que l'idée de cette figure est une idée simple, que l'esprit ne peut former, et qu'il doit nécessairement acquérir par l'expérience de sensation, on en doit conclure autant de l'idée d'un convexe, qu'on est pas moins forcé d'apercevoir en jetant les yeux sur une boule; ou si, malgré la nécessité qu'on éprouve de voir une figure convexe en voyant une boule, on peut, et on doit même juger que cette idée convexe n'est point l'effet de l'impression que la boule fait sur le sens de la vue, mais une idée que l'Ame forme elle-même, et par rapport à laquelle l'Ame n'est donc pas passive, mais active; on sera aussi en droit de soutenir que, malgré la nécessité qu'on éprouve d'apercevoir quelque objet que ce soit, qui tombe sous nos sens, il se peut faire que la perception que nous avons, ne soit point l'effet de l'impression que cet objet fait sur les sens, mais une idée que l'esprit forme lui-même; et ainsi se trouve renversé le fondement sur lequel M. Locke établit son sentiment, que toutes nos idées nous viennent par les sens.

Troisième contradiction de M. Locke avec son principe, que l'esprit ne peut former originairement des idées.

7. Ma troisième réflexion est que, si l'impression que fait un globe sur la vue excite seulement dans l'esprit l'idée d'un cercle plat, il n'est pas possible, selon les principes de M. Locke, que l'esprit forme l'idée d'un convexe semblable à ce globe pour l'y substituer : en effet quoique la cause qui excite l'idée d'un cercle plat, ne soit pas un cercle plat, mais un convexe, pour que le jugement pût substituer à l'idée du cercle plat causée par l'impression des sens, l'idée du convexe qui la cause, il faudroit que l'esprit connût ce convexe. Or l'esprit ne peut connoître

ce convexe, si le sens de la vue ne peut le lui présenter; puisque, selon M. Locke, l'esprit ne peut former des idées semblables à des Archétypes qui soient hors de lui, si les sens ne les lui fournissent. On peut assurer, qu'il est autant impossible à l'esprit de former l'idée d'un convexe sur l'impression d'un cercle plat causée par la vue d'un globe, qu'il seroit impossible à un Peintre de se représenter au juste la figure d'un animal, dont il ne verroit que les vestiges sur la neige, ou sur le sable.

Et certainement toute idée formée par l'esprit est, selon M. Locke, une idée composée, ou un assemblage d'idées simples, que l'esprit peut faire en deux façons, ou en unissant de son plein gré plusieurs idées simples venues par les sens, sans les rapporter à aucun objet extérieur, et c'est ainsi que l'idée complexe d'un Centaure a été formée; ou en observant les différentes parties, et qualités d'un sujet, d'une substance, et généralement de quelque chose que ce soit pour les réunir en une seule idée complexe, qu'on désigne ensuite par un seul nom. Ainsi on acquiert l'idée des substances, et des autres choses qui éxistent hors de nous. Afin donc que M. Locke explique comment l'esprit peut former l'idée de ce convexe, il faut qu'il explique quelles sont les idées simples qui en constituent l'assemblage, et comment l'esprit peut les assembler de telle façon, que l'assemblage ressemble parfaitement à une chose qu'il n'a jamais vue: enfin il faudroit qu'il expliquât quels sont les corps particuliers qui ont la puissance d'exciter des idées simples, et de sensation qui leur ressemblent, si les corps réguliers ne l'ont pas, et par quelle expérience on peut reconnoître une telle différence: mais on ne craint pas d'assurer qu'on n'expliquera jamais ces choses, d'une manière qui s'accorde avec les principes de M. Locke. Dira-t-on peut-être, que l'esprit connoît par la voie de l'attouchement, que ce qui cause dans l'esprit l'impression d'un cercle plat diversement ombragé, n'est pas un cercle plat, mais un globe, et que c'est ce qui fait que l'esprit s'accoûtume à substituer à cette impression l'idée d'un convexe. Mais ce qui affecte l'attouchement d'une telle, ou telle manière, selon la resolution de M. Molineux, approuvée ci-dessus par M. Locke, ne peut point servir à faire apercevoir par les yeux d'une manière plutôt que de l'autre; on peut seulement s'assurer en voyant, et touchant

une chose en même tems, que ce qui affecte l'attouchement d'une telle façon, affecte aussi la vue d'une telle façon; mais la sensation qui se fait par l'attouchement, ne peut rien changer à la sensation qui se fait par la vue, ni au contraire. Ainsi tout homme, qui ne sera pas capable de discerner par l'attouchement la différence qu'il y a entre la surface d'un marbre blanc, et celle d'un marbre noir, aura beau sentir cette différence par la vue, cela ne lui pourra servir aucunement pour former l'idée de cette différence, et lui faire sentir ensuite par l'attouchement les convexités, et les *prominences*, qui réfléchissent la lumière avec plus de force dans l'une, que dans l'autre. Il faudra seulement qu'il se contente de savoir, que son attouchement ne peut trouver de différence entre deux surfaces, qui sont pourtant très-différentes, puisqu'elles affectent la vue bien différemment. Par la même raison si un cercle plat, et un globe font la même impression sur la vue, quoique cette impression soit différente sur l'attouchement, la vue ne pourra jamais lui faire connoître la différence de ces deux objets, et il faudra qu'il se contente de savoir, que cette différence y est réellement, puisque son attouchement la découvre; de même donc que la différente impression qui se fait sur la vue, ne peut jamais faire que l'esprit substitue à la sensation qui vient par l'attouchement, l'idée de l'objet qui la cause, en sorte qu'après avoir vu un marbre blanc, et un marbre noir, on puisse ensuite distinguer l'un de l'autre par l'attouchement sans les voir, on peut dire aussi que la différente impression, qui se fait sur l'attouchement, ne fait point que l'esprit substitue à la sensation qui vient par la vue, l'idée de l'objet qui la cause, en sorte qu'après avoir touché un cercle plat, et un globe, on puisse ensuite distinguer l'un de l'autre par la seule vue sans les toucher.

Réponse au Problème de M. Molineux, opposée à la décision de l'Auteur, approuvée par M. Locke.

8. Enfin pour dire deux mots du problème de M. Molineux, je dois avouer qu'il m'est arrivé en le lisant la première fois, précisément le contraire de ce qui est arrivé à ces personnes d'un esprit fort pénétrant, à qui l'Auteur dit l'avoir souvent proposé. Car mon premier mouvement fut de répondre, qu'un aveugle venant à jouïr de la vue n'auroit pu reconnoître immédiatement les figures qu'il auroit aperçues par l'attouchement, et cela par la même raison qui a persuadé M. Molineux, que quoiqu'une chose ait affecté

l'attouchement d'une telle, ou telle manière, il ne s'ensuit pas qu'elle doive affecter la vue de telle, ou telle manière; mais un peu d'attention me convainquit bientôt du contraire : et pour mieux expliquer ma pensée, qu'on me permette de substituer au globe, et au cube un cercle et un quarré, aussi-bien, selon M. Locke, un aveugle, homme fait, qui viendroit à jouïr de la vue, à la place du globe qui seroit devant lui, ne verroit pas un globe, mais un cercle plat, jusq'à ce que l'usage lui eut appris à le voir. Je dis donc qu'un homme, qui auroit acquis par la voie de l'attouchement l'idée du cercle, et du quarré, en sorte qu'il connût les propriétés de l'une et l'autre de ces figures, supposé qu'il vint à jouïr de la vue, ces figures lui étant présentes, il devroit les reconnoître, et savoir dire quel est le cercle, et quel est le quarré, avant que de les avoir touchés : pour le prouver, je suppose que cet homme touchant le cercle, et faisant passer son doigt du point A au point B, tantôt le long du diamètre A C B, tantôt par la demi-circonférence A D B, peut reconnoître exactement la différence qui est entre une ligne droite et une courbe, et savoir que la droite est la plus courte, qu'on puisse tirer entre deux points A B, et la courbe, celle qui est plus longue, et qui fait que le doigt parcoure un plus grand espace pour parvenir du point A au point B, lorsqu'il est obligé de la suivre. Je suppose en second lieu que cet homme faisant avec le pouce, et l'index, comme un compas, les applique aux deux extrémités du diamètre A B, et les tourne ensuite par toute la circonférence du cercle; réfléchissant ensuite que les deux doigts achevent ce tour sans s'éloigner, ni s'approcher, il reconnoîtra que tous les diamètres du cercle sont égaux, et qu'il y ait dans cette figure un milieu, également éloigné de tous les points de la circonférence, car sans cela les doigts ne pourroient pas parcourir cette circonférence sans s'éloigner, ou s'approcher mutuellement. Je suppose en troisième lieu, que cet homme touchant ensuite le quarré, peut reconnoître que cette figure est terminée par quatre lignes droites, c'est-à dire les plus courtes qu'on puisse tirer de point à autre; que voulant tourner ses doigts tout au tour du quarré, il s'apercevra qu'il faut que ses doigts tantôt s'éloignent, et tantôt s'approchent; qu'ils sont plus éloignés quand ils touchent les deux extremités diagonalement opposées L M,

et plus proches quand ils sont aux extrémités du côté I M: ces seules observations faites, et il pourroit en faire beaucoup d'autres, supposons que cet aveugle vienne à jouïr de la vue, il verra dans la première figure une ligne courbe qui retourne en elle-même, il pourra y remarquer les points A B, et connoître que l'espace qui les divise, et qu'on peut parcourir pour aller de l'un à l'autre, est plus grand par la demicirconférence A D B, qu'allant directement d'A en B par C; et par-là il lui sera aisé de conclure, que ce qui affecte sa vue d'une telle façon, est une ligne courbe, et que ce diamètre, qui l'affecte d'une autre façon, est une ligne droite: il remarquera beaucoup plus aisément, que dans cette figure le milieu est également éloigné de la circonférence, et conclura par conséquent, que cette figure qui affecte sa vue d'une telle manière, doit être celle qu'il appelloit un cercle en la touchant, quoiqu'elle affectât son attouchement d'une manière fort différente; il s'en éclaircira encore beaucoup mieux par la comparaison de l'autre figure dans laquelle il verra que, quelque point qu'il lui plaise de désigner, il n'en est aucun qui soit éloigné également de la circonférence, que la diagonale est plus longue qu'une perpendiculaire tirée d'un côté à l'autre en passant par le centre, et que les quatre lignes qui l'environnent, sont les plus courtes qu'on puisse tirer d'un point à l'autre; ces réflexions lui feront conclure sans doute, que cette figure est celle qu'il appelloit un quarré, quoique la manière, dont elle affecte sa vue, soit bien différente de celle, dont elle affectoit son attouchement. Mais dira-t-on, si la manière dont ces figures affectent l'attouchement, est si différente de celle dont elles affectent la vue, comment les reconnoître ensuite par la seule vue sans les avoir touchées? Il n'y a rien qui puisse ôter cette difficulté, que la distinction que fait le P. Malebranche entre l'idée d'un objet matériel, et le sentiment dont l'Ame est affectée, soit quand on le touche, ou quand on le voit. L'idée est la ressemblance de cet objet, par exemple d'une figure, qui est présente à l'esprit. M. Locke lui-même ne désavouera pas cette définition. Le sentiment ou sensation est une certaine affection, ou modification de l'Ame, excitée en elle à l'occasion de l'impression que les objets font sur les sens par le mouvement, et la configuration de leurs parties; mais qui n'est rien de semblable au mouvement, à

la figure, et aux autres qualités de la matière, en sorte que cette sensation ne représente rien à l'Ame, mais lui fait seulement sentir qu'elle est affectée, ou modifiée intérieurement d'une telle, ou telle manière. Ainsi quand un homme voit, ou touche quelque objet, comme un cercle, ou un quarré; dans cette vue, et dans cet attouchement, il faut soigneusement distinguer ce qui est idée, ou qui représente à l'esprit l'objet de la vue, et de l'attouchement, et lui en fait connoître, et distinguer la nature, et les propriétés, d'avec ce qui n'est que sentiment, qui ne représente rien à l'esprit, qui n'a rien de semblable à l'objet qui le cause, et qui peut changer, quoique l'idée demeure la même. Telles sont les différentes couleurs par rapport à la vue; telle est la chaleur, la froideur, la rudesse ec. par rapport à l'attouchement. Par conséquent un objet, qui imprimera toujours dans l'esprit la même idée de rondeur soit par la vue, soit par l'attouchement, idée qui, selon M. Locke, est une ressemblance parfaite de son objet, pourra causer des sensations très-différentes de couleur, de chaleur, de rudesse ec. Or quoiqu'il soit certain, que de ce qu'un objet affecte l'Ame par l'attouchement de telle, ou telle sensation; il ne s'ensuive pas qu'il doive l'affecter par la vue de telle sensation, et que par conséquent de ce qu'un objet cause la chaleur, ou le froid, la rudesse, ou la mollesse par l'attouchement, on ne puisse point reconnoître quelle sensation de couleur il doit exciter par la vue, cependant l'idée de sa figure, et qui en est une ressemblance parfaite, ne pouvant point être différente, soit que l'Ame l'aperçoive par la voie de l'attouchement, soit par celle de la vue et la connoissance des propriétés de cette figure devant être la même dans un aveugle, et dans un homme qui jouït de la vue, il faut de toute nécessité, que l'Ame qui a acquis par l'attouchement l'idée, ou ressemblance d'un cercle, reconnoisse cette même idée, ou ressemblance, dès qu'elle lui vient présentée par la vue; autrement un homme qui auroit la vue sans l'attouchement, et un autre, qui auroit l'attouchement sans la vue, ne seroient pas assurés que les proptiétés d'un cercle, qui leur ont paru telles par l'attouchement, dussent paroître telles à la vue, et réciproquement que celles qui se découvrent par la vue, dussent être les mêmes par rapport à l'attouchement. Doute pourtant qui ne sauroit avoir lieu, dès que l'on convient de l'immutabilité des rapports qui sont l'objet de la Géomé-

trie, et de la nécessité des vérités qu'elle démontre. On peut reconnoître par cet échantillon, combien la distinction de l'idée et du sentiment est capable de répandre du jour sur des matières très-obscures, quelque effort que fasse M. Locke pour la combattre et la rejeter.

CHAPITRE III.

Que dans le Sistème physique du Père Malebranche la propagation de la lumière ne peut être instantanée.

Critique de M. Locke à ce sujet.

1. La dernière chose que M. Locke objecte au P. Malebranche sur le sujet des espèces matérielles, est une erreur de fait sur la propagation de la lumière: voici ses paroles. „ Quant à ce que dit le P. Malebranche, qu'au moment „ qu'un objet est découvert, nous le pouvons voir à plu„ sieurs millions de lieues, je crois qu'on pourroit dé„ montrer, qu'il se trompe quant au fait; car on a trou„ vé par quelques observations faites sur les Satellites de „ Jupiter, que la lumière se répand successivement, et „ qu'il lui faut environ dix minutes pour venir du soleil „ jusqu'à nous. „

Réponse, et éclaircissement de la doctrine du P. Malebranche.

2. Je ne sais pas ce qui a pu porter M. Locke à publier, que le P. Malebranche s'est trompé sur la propagation de la lumière, et qu'il ait ignoré qu'elle se répand successivement. M. Locke avoit pourtant lu, puisqu'il le cite, l'éclaircissement de cet Auteur sur la nature de la lumière, et des couleurs, qui est à la fin du quatrième Tome de la Recherche de la vérité. Selon le système qu'il y propose, il étoit bien aisé de comprendre, que la propagation de la lumière ne peut être absolument instantanée, si on ne suppose la compression de l'Ether absolument infinie; ce qui est impossible. Le P. Malebranche dès l'entrée même de cet éclaircissement, cite les observations sur les éclypses de Jupiter, par lesquelles M. Huigens d'après M. de Roëmer prétend, que la propagation de la lumière soit à celle du son, comme 600000. à 1., et quoiqu'il témoigne ensuite ne pas se fier entiérement à ces observations, parce qu'elles ne s'accordent pas avec d'autres observations postérieures de M. Cassini, au moins fait-il assez voir qu'il

n'ignoroit rien de tout ce que M. Locke montre ici de savoir avec un peu trop d'affectation. Mais ce qui pourra étonner davantage, c'est que dans l'endroit même, par lequel M. Locke prétend convaincre le P. Malebranche d'erreur, il y a de quoi le justifier. Il y dit, qu'on ne peut concevoir qu'un corps remplisse d'espèces de fort grands espaces tout à l'entour avec une vîtesse inconcevable. Car un objet étant caché dès l'instant qu'il se découvre, on le peut voir de plusieurs millions de lieues, et de tous côtés. Cette vîtesse inconcevable, que le P. Malebranche dit qu'il faudroit supposer dans les espèces, ne fait-elle pas voir que le mot d'instant ne signifie pas ici un moment indivisible, mais une vîtesse très-grande, et cela selon l'usage ordinaire, qui fait dire à tout le monde, que la foudre tombe en un instant des nuées sur la terre, qu'un clin d'oeil se fait dans un instant, pour signifier la vîtesse extrême de ces mouvements, et le tems très-court, dans lequel ils se font? Peut-on après cela se fier entiérement à l'équité de M. Locke envers le P. Malebranche dans l'examen de sa doctrine?

SECTION TROISIEME

De la Puissance de former les Idées.

CHAPITRE I.

Défense du sentiment, et des preuves du P. Malebranche contre les objections de Locke.

Les Idées étant des Etres réels et spirituels, l'Ame ne peut les produire, si elle n'a la puissance de créer.

1. Le P. Malebranche s'attache dans son troisième Chapitre à réfuter l'opinion de ceux „ qui croient que nos Ames „ ont la puissance de produire les idées des choses, auxquelles elles veulent penser, et qu'elles sont excitées à les „ produire par les impressions que les objets font sur les „ corps; quoique ces impressions ne soient pas semblables „ aux objets qui les causent. „

M. Locke s'applique dans son examen à combattre les raisonnements que le P. Malebranche emploie contre cette opinion, et à montrer que son sentiment n'est ni plus intelligible, ni plus vraisemblable. Il s'agit donc de savoir lequel des deux raisonne le plus juste, ou le P. Malebranche, ou son Critique; et pour mettre le Lecteur en état d'en juger avec entière connoissance de cause, j'ai jugé à propos de lui mettre sous les yeux un précis de la doctrine du P. Malebranche dans ce troisième chapitre, d'autant plus qu'elle contient tout ce qu'il faut pour répondre aux reflexions que M. Locke lui oppose (1).

Pour montrer donc combien est insoutenable l'opinion de ceux qui veulent, que l'Ame ait la puissance de produire ses idées, le P. Malebranche pose pour principe que les idées, qui seroient les effets de cette puissance, sont des Etres très-réels, puisqu'elles ont des propriétés réelles; et non seulement des Etres réels, mais encore spirituels; d'où

(1) Cet argument regarde principalement ceux qui font consister les idées dans des espèces distinguées réellement de l'Ame: quant à ceux qui les font consister dans des modalités représentatives, on trouvera leur sentiment confuté dans la Sect. V.

il conclut qu'elles sont plus parfaites que les objets matériels qu'elles représentent, et que par conséquent en assurant que l'Ame a la puissance de produire ses idées, on se met en danger d'assurer qu'elle peut produire des Etres plus nobles, que ceux que Dieu a créés. Mais quelque mince, et quelque méprisable qu'on suppose l'Etre des idées, à cause qu'on les croit anéanties, dès que l'esprit n'y pense plus, de cela même que l'Ame n'a pas la puissance de créer, il s'ensuit qu'elle n'a pas la puissance de les produire : car quoiqu'on fasse différer la création qui n'appartient qu'à Dieu, de la production qu'on suppose convenir aussi aux causes secondes, en ce que la création est la production d'une chose de rien, et la production, qui peut convenir aux causes secondes, est la production d'une chose, d'un sujet qui existoit déjà, et dont il n'est besoin que d'arranger différemment les parties; il est à remarquer, que si on suppose pour sujet *préexistant* à la production d'une chose un sujet, qui ne puisse en rien contribuer à sa formation, la production de cette chose est une vraie création ; et dire que cette chose a été produite de ce sujet, c'est une vraie contradiction dans les termes. Il y auroit donc contradiction à dire, qu'un Ange a été produit d'une pierre, parce que la pierre ne peut en rien contribuer à la production de l'Ange, ni être en aucune façon sa cause matérielle : d'où il suit, que produire un Ange d'une pierre, c'est le produire de rien par une création proprement dite. Il en est de même d'une idée spirituelle qu'on supposeroit produite d'une impression corporelle qui n'a rien de semblable à cette idée : car cette idée spirituelle ne pouvant point être faite de cette impression corporelle, quelque arrangement qu'on lui donne, ou bien cette impression corporelle quelque changement qu'elle subisse, ne pouvant jamais devenir une idée spirituelle, la production d'une idée de cette impression corporelle est une vraie création ; et dire qu'une idée a été produite de cette impression, c'est dire par une phrase absurde et contradictoire, qu'elle a été produite de rien par une création proprement dite.

2. Il seroit inutile pour éluder la force de cet argument, de dire qu'un Ange est une substance, et qu'une idée ne l'est pas ; car quand même on accorderoit qu'une idée n'est pas une substance, c'est toujours une chose spi-

On n'élude point cet argument, en supposant que ce sont des accidents, et non des substances.

rituelle ; et comme il est impossible de faire un quarré d'un esprit, quoiqu'un quarré ne soit pas une substance : il n'est pas possible aussi de former d'une substance matérielle une idée spirituelle, quand même une idée ne seroit pas une substance.

La puissance de produire les idées ne peut servir à l'Ame pour en former des semblables à des objets qu'elle ne connoit point.

3. Mais quand on accorderoit à l'esprit de l'homme cette puissance de créer, elle lui seroit inutile pour la production des idées. Car pour produire de l'impression corporelle que fait un objet sur les sens, l'idée de cet objet, il faudroit qu'il connût cet objet, ou qu'il en eût déjà l'idée.

„ Il est vrai, que quand on conçoit un quarré par pure intellection, nous pouvons encore l'imaginer, c'est-à-„ dire l'apercevoir en nous, en traçant une image dans le „ cerveau. Mais il est à remarquer premiérement, que nous „ ne sommes point la véritable, et la principale cause de „ cette image ; et secondement que cette imagination n'est „ juste, et ne représente le quarré, qu'autant qu'elle est „ conforme à l'idée que nous en avons, en le concevant „ par pure intellection.

D'où vient qu'on se trompe sur ce sujet.

4. On se trompe donc en attribuant à l'esprit la faculté de produire ses idées. Et la cause de cette erreur est la même, qui fait juger à tant de monde, qu'une boule, qui en rencontre une autre, est la vraie cause du mouvement qu'elle lui communique, et que l'aspect des planètes, sous lequel un enfant est né, est la cause des évenements de sa vie ; c'est-à-dire que l'on juge ordinairement qu'une chose est cause de quelque effet, quand cette chose, et cet effet sont joints ensemble, et qu'on ignore la vraie cause de cet effet. Ainsi comme il arrive plusieurs fois, que les idées se presentent à notre esprit dès que nous les souhaitons, on conclut que la volonté produit elle-même ces idées. Mais de même que le jugement de celui qui donne pour cause des événements de la vie d'un enfant l'aspect des planètes sous lequel il est né, est un jugement précipité, parce qu'entre ces aspects, et ces événements il n'y a aucune connexion de cause et d'effet, quoique l'un soit joint avec l'autre, et qu'ainsi en jugeant que l'un soit cause de l'autre, il juge au delà de ce qu'il aperçoit ; „ Par la même raison „ si les hommes ne se précipitoient point dans leurs juge-„ ments, de ce que les idées des choses sont présentes à „ leur esprit, dès qu'ils le veulent, ils devroient seulement „ conclure, que selon l'ordre de la nature leur volonté est

„ ordinairement nécessaire, afin qu'ils aient ces idées, mais „ non pas que la volonté est la principale et véritable cau- „ se, qui les rende présentes à leur esprit, et encore moins „ que la volonté les produise de rien, ou de la manière „ qu'ils l'expliquent **. Voilà en abrégé les pensées les plus essentielles du chapitre troisième du P. Malebranche, dont M. Locke examine ici la doctrine. Je souhaiterois pourtant pour la plus grande satisfaction du Lecteur, et pour un plus grand éclaircissement de la vérité, qu'on voulût prendre la peine de le lire tout entier, de même que les autres; on trouveroit que ce que nous n'avons pas jugé essentiel pour être rapporté dans un abrégé, n'est pas inutile à l'état de la question débattue.

Objection de Locke tirée de la puissance, qu'a l'Ame de réfléchir sur ses idées, et de les rappeller.

5. Voyons maintenant comment M. Locke entre en matière: „ un homme, dit-il, qui croit que les idées ne „ sont que des perceptions de l'Ame qui sont annexées à „ certains mouvements du corps par la volonté de Dieu ..... „ quoique nous ignorions la manière, dont elles se produi- „ sent, un tel homme, dis-je, conçoit en effet, que ces „ idées, ou ces perceptions, lorsqu'elles sont excitées bon „ gré, malgré que nous en ayons par les objets extérieurs, „ ne sont que des passions de l'Ame; mais il croit d'ail- „ leurs qu'il y entre de l'action, lorsque l'Ame réfléchit sur „ ces idées, ou les rappelle dans sa mémoire.

Première réponse.

6. Je réponds premiérement, qu'il n'est point encore ici question de savoir, si les idées ne sont que des perceptions de l'Ame. Ce sera le sujet du chapitre cinquième suivant, où le P. Malebranche démontre que les idées sont les objets immédiats des perceptions de l'Ame, et non pas les perceptions mêmes.

Autre réponse.

7. Je réponds secondement, que la question n'est pas non plus de savoir, si l'Ame a un vrai pouvoir efficace de rappeller les idées, qui lui ont déjà été présentes, ou de réfléchir sur celles qu'elle a actuellement, mais de savoir, si elle a un tel pouvoir de les former originairement.

CHAPITRE II.

Que l' Ame n' a aucune puissance active de rappeller ses idées, et d' en former des complexes. Que la volonté n' est que cause occasionelle de ces effets, par le moyen des traces du cerveau.

Qu' il n' y a aucune raison d' attribuer à l' Ame une puissance active de rappeller ses idées.

1. Je dis donc en premier lieu, qu'il n'y a aucune raison d'attribuer à l'Ame une vraie puissance de rappeller les idées qu'elle a reçues par les sens, ou d'en former des idées composées. Car cette raison, si elle y étoit, ne pourroit être que la propre expérience d'un chacun, par laquelle il sentiroit une telle puissance dans son Ame: or est-il que l'expérience nous fait seulement connoître que quelquefois les idées, que nous avons déjà eues, se présentent de nouveau à notre esprit quand nous voulons; que quelquefois nous ne pouvons les rappeller, quoique nous le voulions; et qu'enfin elles se presentent souvent comme d' elles-mêmes, lorsque nous ne le voulons plus, et même malgré que nous en ayons; et quant aux idées composées, l'expérience nous apprend seulement que quelquefois, quand nous le voulons, un certain assemblage d'idées simples se présente à notre esprit; et que souvent ces assemblages d' idées se forment, et se présentent à notre esprit, sans que nous le voulions, comme il arrive dans les songes: et d' ailleurs l' expérience ne nous fait point voir que ces idées, qui se présentent ainsi quelquefois à l' esprit, quand il le souhaite, soient des effets proprement dits de ses volontés. Donc si notre jugement doit être exactement conforme à notre expérience, nous devons juger précisément, que le rappel, ou la formation de certaines idées, suit quelquefois notre volonté; et si nous jugeons que la volonté est la vraie cause de ces idées, nous jugeons qu' entre notre volonté, et ces idées, il y a une connexion de cause et d' effet que l' expérience ne nous fait point apercevoir, et par conséquent en jugeant au delà de ce que nous apercevons, nous faisons un jugement précipité, et nous nous exposons à l'erreur.

Qu' il y a au contraire une

2. Mais non seulement, il n' y a aucune raison d' attribuer de telles puissances à l'Ame, je dis de plus qu'il y

a une manifeste absurdité de les lui attribuer. En voici la raison : si les idées ou perceptions, que l'Ame reçoit par les sens, sont des passions de l'Ame, et les effets de l'action des objets extérieurs ; passions qui cessent d'être quelque chose, dès que l'Ame cesse d'apercevoir, comme le dit M. Locke en plusieurs endroits de ses ouvrages ; dire que l'Ame a la puissance de rappeller les idées ou perceptions, qu'elle a reçues par les sens, c'est dire que l'Ame a la puissance de se redonner les passions dont elle a été affectée par les sens, et d'agir sur elle-même de la même façon, que les objets extérieurs le peuvent faire. Mais outre qu'il est absurde que le sujet, qui reçoit une passion, soit lui-même l'agent qui cause cette passion, dès qu'on reconnoit dans l'Ame une puissance de se redonner les perceptions qu'elle a reçues par les sens, et d'agir sur elle-même, comme les objets exterieurs, il faut de nécessité reconnoître qu'elle a aussi la puissance de se donner originairement les perceptions, ce que M. Locke n'admet pas ; ce qui ajoute par conséquent la contradiction à l'absurdité.

absurdité manifeste à la lui attribuer.

3. Que l'on ne dise point que cette puissance active qu'on reconnoît dans l'Ame, est seulement pour les perceptions qui ont déjà été dans l'esprit ; car ces perceptions étant anéanties, dès qu'on ne les aperçoit plus, cette puissance active doit avoir le même rapport à ces perceptions, soit qu'on suppose qu'elles n'aient point encore été dans l'esprit, soit qu'après y avoir été, elles soient depuis anéanties, puisqu'une perception qui n'a point encore été, et une perception anéantie sont également des néants de perception ; donc si l'Ame a une puissance active de se donner une perception anéantie, elle a pu par cette même puissance se donner cette perception, avant qu'elle eût été dans l'esprit par l'intervention des objets extérieurs.

En quel sens on peut dire que les idées se conservent dans l'Ame.

Que l'on ne dise pas non plus, que cette perception se conserve dans la mémoire. Car, ou l'on entend par-là que cette perception est actuellement dans l'Ame même, et alors il est faux qu'elle soit anéantie, et d'ailleurs, selon les principes de M. Locke, si elle est actuellement dans l'Ame, il faut qu'elle soit actuellement aperçue ; ou l'on entend qu'elle laisse quelque vestige dans le cerveau, qui etant excité du nouveau soit par l'attention de la volonté, soit par quelque autre occasion, est lui-même la cause occasionelle, que cette même idée se presente de nouveau à l'esprit par la-

ction immédiate de la vraie cause des perceptions ; et alors on retombe dans l'explication des Cartésiens, et du P. Malebranche, qui n'a pourtant pas le bonheur de satisfaire M. Locke, comme il l'avoue lui-même, quoique cette explication ôte toutes les difficultés, et les contradictions, dans lesquelles on se jete, en distinguant ces puissances actives et passives dans l'Ame par rapport aux mêmes effets.

Embarras, et contradiction de Locke au sujet de la mémoire.

4. Pour mieux faire sentir les embarras, et les contradictions, où se jete M. Locke sur le chapitre de la mémoire, il n'y auroit qu'à rapporter au long tout ce qu'il en dit au chapitre X Livre 2. de l'entendement humain ; on seroit peut-être surpris de n'y trouver que des discours vagues, sans précision, et pleins de ce stile figuré, que M. Locke lui-même condamne si hautement, et avec raison dans les ouvrages qui ne sont faits que pour instruire. Je me contenterai de rapporter ces paroles du §. 5. „ Les images „ tracées dans notre esprit sont peintes avec des couleurs „ legères ; si on ne les rafraichit quelquefois, elles passent, „ et disparoissent entiérement. De savoir quelle part a à „ tout cela la constitution de nos corps, et l'action des „ esprits animaux, et si le tempérament du cerveau pro- „ duit cette différence, en sorte que dans les uns il con- „ serve, comme dans le marbre, les traces qu'il a reçues, „ en d'autres comme une pierre de taille, et en d'autres à „ peu-près comme une couche de sable, c'est ce que je ne „ prétends pas examiner ici. Quoiqu'il puisse paroître as- „ sez probable, que la constitution du corps a quelquefois „ de l'influence sur la mémoire, puisque nous voyons sou- „ vent qu'une maladie dépouille l'Ame de toutes ses idées, „ et qu'une fievre ardente confond en peu de jours, et ré- „ duit en poudre toutes ces images qui sembloient devoir „ durer aussi longtems, que si elles eussent été gravées dans „ le marbre.

Or je demande, tout ce que M. Locke nous dit de l'impression plus ou moins forte que les idées font dans l'esprit, doit-on l'entendre d'une impression faite dans l'esprit même, ou dans le cerveau ? Si c'est dans le cerveau, ce n'est donc pas seulement quelquefois, mais toujours que la constitution influe sur la mémoire : si c'est dans l'esprit même, ne contredit-il pas ouvertement ce qu'il a dit dès le commencement du chapitre, qu'une idée n'est plus, dès

qu'elle cesse d'être présente à l'esprit, et qu'elle est, comme si elle n'avoit jamais été?

Que l'esprit n'a pas non plus une puissance active de former des idées complexes.

5. Il en est de même de la puissance de former des idées composées. Nous éprouvons quelquefois que certains assemblages d'idées simples se forment, et se présentent à notre esprit selon le gré de notre volonté, et que d'autres fois ils se forment, et se présentent à l'esprit, malgré qu'il en ait, comme il arrive dans les songes. Et cependant nous sentons que cette représentation, en tant qu'elle est aperçue par l'esprit, est toujours la même.

Or d'un côté, il est certain que par rapport à la formation, et représentation des idées composées que l'esprit aperçoit en songe, l'esprit est purement passif; d'autre part il n'est pas certain que l'esprit soit actif par rapport à la formation, et représentation des idées composées qui suivent le gré de la volonté; puisque l'expérience nous fait seulement connoître que ces idées suivent souvent les souhaits de la volonté, mais non pas qu'elles soient les effets de son action; n'est-il donc pas plus raisonnable de conclure, que la perception, ou représentation d'une idée qui suit le gré de la volonté, n'étant point différente en elle-même de cette même représentation, ou perception, lorsqu'elle se fait contre le gré de l'esprit, l'une et l'autre sont également des passions de l'Ame causées en elle à l'occasion, que plusieurs des fibres du cerveau venant à être excitées, tantôt par une disposition mécanique du corps, tantôt par l'attention de la volonté ensuite de l'union de l'Ame et du corps, sont les causes occasionelles que les idées simples, qui répondent à ces traces ou ébranlements, sont présentées tout à la fois à l'esprit par la cause toute-puissante que nous concevons clairement pouvoir agir sur l'esprit, et lui découvrir d'une manière intelligible les objets, dont elle est aussi l'unique cause exemplaire parfaitement intelligible; n'est-il pas, dis-je, plus raisonnable de conclure ainsi, que de distinguer par un jugement porté au-delà de la perception, et de l'expérience une puissance tantôt active, tantôt passive d'apercevoir des idées composées, et de les apercevoir pourtant toujours de la même façon? Est-ce qu'une perception peut être, tantôt une action, tantôt une passion, et pourtant être toujours de même nature, et représenter le même objet de la même manière? Et pourquoi s'obstiner à rejeter un système qui n'a en soi aucun inconvenient,

et qui va au devant de toutes ces absurdités, et contradictions ?

Qu' une telle puissance ne paroit pas s' accorder avec le sentiment de Locke, que les idées ne sont que des perceptions de l'Ame.

6.° Je remarquerai enfin sur cette puissance de former des idées composées, en unissant les idées simples acquises par l'expérience de sensation, qu'elle ne paroît pas trop s'accorder avec le sentiment de M. Looke, que les idées ne sont que des perceptions de l'Ame. Car de cette façon une idée composée seroit un assemblage de plusieurs perceptions simples, qu'on supposeroit unies en une seule perception composée. Or quelque faculté qu'on suppose en l'Ame, il est impossible de concevoir que plusieurs perceptions simples, qui ne sont que des passions, puissent se joindre en une seule perception composée qui devroit être une action ; puisqu'on suppose que cette formation est l'acte d'une faculté active de l'Ame. Et certainement quoique l'objet de notre perception dans les idées composées, soit un objet composé ; nous sentons pourtant que notre perception n'en est pas moins simple et unique, comme il arrive dans les idées, ou perceptions simples, qui viennent par la voie des sens. Car quoique l'objet extérieur, un triangle par ex. soit un objet composé, la perception que nous en avons par le moyen des sens, est une perception simple, selon M. Locke : de-là j'infère, que l'idée, qui est l'objet immédiat de la perception, n'est pas la même chose que cette perception, puisque cet objet immédiat, ou idée est une chose composée, et que la perception est simple. Et certainement, si la perception d'un triangle que l'on voit, étoit l'idée même de ce triangle, cette idée devroit être simple, et composée en même tems : elle seroit simple, selon la supposition de M. Locke, que toute idée acquise par voie de sensation est une idée simple : elle seroit aussi composée, puisqu'elle est la ressemblance exacte d'un objet composé : l'idée d'un objet, et la perception qu'on en a, ne sont donc pas une même chose, à suivre même les principes de M. Locke.

Digitized by Google

CHAPITRE III.

Réponse à d'autres objections de Locke.

1. Venons maintenant aux autres objections de M. Locke. „ Cependant, continue-t-il, c'est une puissance que le „ P. Malebranche ne refuse pas à l'Ame, puisque dans ce „ même chapitre, il dit que quand nous concevons un „ quarré par pure intellection, nous pouvons encore l'ima- „ giner en nous en traçant une image dans le cerveau. „ Ici donc il donne à l'Ame la puissance de tracer des ima- „ ges dans le cerveau, et de les apercevoir. Or c'est là „ pour moi une nouvelle source d'embarras dans son hy- „ pothèse. Car si l'Ame est unie au cerveau d'une manié- „ re qu'elle puisse y tracer des images, et les apercevoir, „ comment accordera-t-on cela avec ce qu'il avoit dit dans „ le premier chapitre, que les choses matérielles ne peuvent „ s'unir à notre Ame de la manière qui est nécessaire, afin „ qu'elle les aperçoive?

Objection de Locke, que le P. Malebranche ne refuse pas à l'esprit la puissance de former des idées, ni aux choses matérielles le pouvoir de s'unir à l'esprit.

2. Je réponds, que M. Locke se seroit ôté à lui, et au Lecteur tout l'embarras, s'il avoit pris la peine de lire, et de rapporter les paroles du P. Malebranche qui suivent immédiatement celles qu'il vient de citer du chap. 3. „ Quand „ nous concevons un quarré ec., mais il est à remarquer, „ que nous ne sommes point la véritable et principale cau- „ se de cette image, mais il seroit trop long de l'expli- „ quer „. Ce que le P. Malebranche ne juge pas à propos d'expliquer ici, il l'explique suffisamment en plusieurs endroits de ses ouvrages, et M. Locke ne devoit, ni ne pouvoit ignorer cette explication, qui est toute fondée sur ce que nous avons déja dit, que le corps et l'esprit ne pouvant point agir réciproquement l'un sur l'autre, Dieu par des loix d'une sagesse infinie les unit d'une telle sorte, que les traces imprimées dans le cerveau par les objets extérieurs sont causes occasionelles, que l'Ame les aperçoit par expérience de sensation, pour me servir du langage de M. Locke, et réciproquement l'attention, ou la volonté de l'Ame est cause occasionelle, que ces traces s'excitant de nouveau, l'Ame aperçoit aussi par imagination les objets qu'elle a vus, ou aperçus par les sens. Peut-être

Réponse, que dans l'endroit même cité par Locke, le P. Malebranche réfute absolument une telle puissance, soit à l'esprit, soit aux choses matérielles.

aurons nous lieu d'expliquer plus distinctement d'après les Carthésiens et le P. Malebranche, la différence qu'il y a entre voir, imaginer, et apercevoir par pure intellection. Il suffit ici d'avoir montré, qu'il n'y a aucune contradiction dans le système du P. Malebranche, puisqu'on peut bien sans absurdité, et même avec raison, reconnoître que l'esprit et le corps soient réciproquement cause occasionelle de l'action de l'Auteur de la nature sur l'un et l'autre, ensuite des loix établies par lui-même; mais il n'y a aucune raison à reconnoître, que l'esprit puisse agir sur le corps; on démontre même le contraire, et on ne peut sans absurdité admettre, que le corps agisse sur l'Ame, comme il a été démontré ci-dessus.

Deuxième objection de Locke, que le P. Malebranche tantôt accorde, et tantôt nie que les idées soient des substances.

3. La dernière objection de M. Locke contre ce chapitre se réduit à ceci. Le P. Malebranche disant que les idées sont des Etres spirituels, reconnoît qu'elles sont des substances, quoiqu'il ne le dise pas expressément; puisqu'il qualifie d'absurde la pensée de ceux qui disent (avec M. Locke) que les idées sont anéanties, dès qu'elles ne sont plus présentes à l'esprit. Or il est inconcevable qu'une substance spirituelle, ou non étendue puisse représenter l'étendue, et quand même cet Etre substantiel existeroit, et qu'on pût comprendre son union avec l'esprit, cette union ne s'étendroit pas à la perception qui est quelque chose au-dessus de l'union. Cependant le P. Malebranche tombe d'accord un peu plus bas, qu'une idée n'est pas une substance, quoiqu'il veuille que ce soit une chose spitituelle. Il faut donc que ce soit ou une substance, ou un mode, ou une relation; si on dit que c'est un mode, il faut que ce soit un mode de la substance de Dieu; mais outre qu'il est bien étrange d'admettre des modes dans la simple essence de Dieu, c'est proposer pour explication d'une chose qu'on ne conçoit pas, une chose qui n'est pas moins inconcevable.

Réponse: éclaircissement de cette prétendue contradiction.

4. Je réponds, que tous les Théologiens, et tous les Philosophes jusqu'à M. Locke, ont reconnu qu'il y a dans l'essence de Dieu les idées éternelles, archétypes, et très-intelligibles de toutes les choses possibles, et qui en sont les causes exemplaires; ils ont reconnu aussi, que ces idées sont la substance de Dieu, en tant que représentative des perfections de tous les Etres qui peuvent être créés. Et M. Locke devra en convenir aussi lui-même, pour peu

qu'il consulte l'idée de Dieu, c'est-à-dire l'idée de l'Etre infini, qui comprend dans la simplicité de son essence, toute la perfection, et la réalité de tous les Etres finis possibles. On voit parlà en quel sens le P. Malebranche soutient, que les idées sont des Etres réels, et spirituels, sens qu'il n'a pas dû expliquer dans ce chapitre; puisque ceux qu'il y combat, et qui prétendent que l'Ame a la puissance de former ses idées, ne peuvent disconvenir que les idées soient des Etres réels et spirituels, en quelque sens qu'ils l'entendent; et que cela suffit au P. Malebranche pour prouver, que l'Ame ne peut les produire, comme on l'a vu ci-dessus. Quant à ce que M. Locke ajoute, que le P. Malebranche tombe enfin d'accord que les idées ne sont pas des substances, il me paroît également extraordinaire qu'il ait pris pour un vrai sentiment du P. Malebranche ce qu'il accorde à ses adversaires, comme une chose dont ils ne sauroient tirer avantage, quoiqu'elle leur soit accordée; ou qu'ayant compris ce qu'il en est, il veuille faire croire aux Lecteurs, que le P. Malebranche se dédit, ou tombe en contradiction. Le P. Malebranche prouve qu'il est autant impossible de produire une idée spirituelle d'une impression corporelle, qu'il est impossible de produire un Ange d'une pierre. Si pour éluder la force de cette comparaison, on se retranche à dire qu'un Ange est une substance, et qu'une idée ne l'est pas; je le veux, dit le Père Malebranche; mais comme il est impossible, ajoute-t-il, de faire un quarré d'un esprit, quoiqu'un quarré ne soit pas une substance, de même il est impossible de faire d'une impression corporelle une idée spirituelle, quoique cette idée ne soit pas une substance. Qui est l'homme qui d'un tel raisonnement puisse jamais conclure, que le P. Malebranche tombe ici d'accord, que les idées ne sont pas des substances, et qui ne reconnoisse que le Père Malebranche raisonne sur les principes admis par ses adversaires, sans les adopter, pour les combattre plus efficacement? Est-ce donc que M. Locke, qui a étudié la Philosophie de l'Ecole, et montre d'y avoir si bien profité, ne s'est plus souvenu des distinctions entre le *Dato*, et non *concesso*, et entre le *Transeat*, et le *concedo*?

Que la substance de Dieu peut représen-

5. Il est vrai que les idées ne sont pas des substances séparées, telles qu'Aristote, et les Scolastiques les attri-

ter l'étendue: contradiction de Locke à ce sujet.

buent à Platon, elles sont la substance même de Dieu, en tant que représentatives des Etres créés. Si M. Locke me dit qu'il est inconcevable, que la substance de Dieu, qui est spirituelle, et non étendue, représente l'étendue; je le prierai en premier lieu de se souvenir qu'il enseigne formellement, Livre 4. chap. 4. §. 3., qu'il est évident que l'esprit ne connoît pas les choses immédiatement; mais seulement par l'intervention des idées qu'il en a, d'où il suit qu'il faut que ses idées lui représentent immédiatement les objets extérieurs qu'il ne peut connoître immédiatement. Or à moins qu'on ne pense que l'Ame est étendue, il est sûr que ses idées, ou perceptions ne sont pas étendues; donc il faut que M. Locke reconnoisse que l'on connoît l'étendue par l'intervention d'une chose non étendue, et qu'une chose non étendue représente l'étendue. Ainsi dans un endroit il pose pour évident, ce qu'il dit être inconcevable dans un autre.

Que le sentiment du P. Malebranche est plus intelligible que les autres.

6. Mais puisque M. Locke répète presque dans toutes les pages de son examen cette objection, que la manière dont on prétend que la substance de Dieu représente les objets finis, et que la manière dont on les voit en Dieu, est autant inconcevable que quelque autre hypothèse que ce soit, et que par conséquent le sentiment du P. Malebranche n'est ni préférable aux autres, ni plus vraisemblable, pour ne pas m'obliger à répéter toujours les mêmes réponses, je dirai encore ici sur ce sujet deux mots.

On ne peut douter qu'il n'y ait certaines choses que l'on conçoit très-clairement, et qu'on est assuré être telles, quoiqu'on ne puisse pas concevoir clairement la manière dont elles sont telles. Je suis assuré que Dieu est partout, qu'il est tout entier présent où je suis, et tout entier présent par-tout ailleurs; c'est un attribut de Dieu, qui suit clairement de son action sur toutes choses, action qui n'est point distinguée de lui-même, en est une preuve; cependant j'avoue, que je ne conçois pas clairement de quelle manière Dieu est présent en tout lieu.

Par la même raison je puis m'assurer des propositions suivantes, sur lesquelles est fondé le sentiment du P. Malebranche, que Dieu contient les idées intelligibles de toutes choses, et qu'il peut par son action sur l'Ame les lui manifester. L'idée même de Dieu, et la Théologie en fournissent les preuves; que l'Ame a besoin d'idées pour con-

noître les objets distingués d'elle-même ; que l'Ame n'ayant aucune étendue formelle, ni rien d'équivalent, parce que c'est un Etre déterminé en son propre genre, elle ne peut avoir en elle-même l'idée qui représente l'étendue ; que les corps ne peuvent agir sur l'Ame pour se faire connoître à elle. Ces propositions étant prouvées, il est aisé de conclure, que pour voir les objets, il ne reste que le moyen qu'on ne peut du moins de concevoir comme possible, qui est que Dieu manifeste à l'Ame par son action sur elle les idées intelligibles des choses ; de sorte que la passion de l'Ame, qui est l'effet de cette action, soit la perception de cette idée intelligible. D'ou il suit que l'union de l'Ame à la substance intelligible de Dieu, et qui consiste dans une telle action de la part de Dieu, et une telle passion de la part de l'Ame, s'étend fort bien jusqu'à la perception, quoiqu'en dise M. Locke.

Que le sentiment de Locke sur les idées est absolument inintelligible.

7. Enfin si on propose ces deux propositions : les perceptions de l'Ame sont l'effet des impressions corporelles, que font les objets extérieurs sur les sens, quoique ces impressions n'aient rien de semblable à ces objets ; et cette autre : les perceptions de l'Ame sont les effets de l'action de Dieu sur elle, par laquelle il lui manifeste les idées intelligibles qu'il contient très-certainement en son essence ; tout homme de bon sens trouvera, que la manière d'apercevoir, proposée dans la première proposition, est non seulement inconcevable ; mais qu'elle renferme des choses que l'on connoît trés-clairement être impossibles, pour peu qu'on y réfléchisse ; au lieu que dans l'autre proposition, quoiqu'on ne conçoive pas clairement la manière dont Dieu contient les idées intelligibles de toutes, et la manière dont il agit sur l'Ame, on conçoit pourtant très-clairement, que la manière proposée n'a rien d'impossible, puisqu'il est certain que Dieu a les idées intelligibles de toutes choses, et qu'il peut agir sur l'Ame ; et qu'au contraire ces deux choses étant prouvées, comme il est aisé de le faire, cette manière de voir devient très-probable, trés-simple, et même nécessaire ; quoiqu'on ne conçoive pas entiérement la manière dont elle s'exécute. Il faut donc vouloir s'aveugler de propos délibéré pour juger que ces deux manières de voir sont également inconcevables, et plus encore aprés les avoir jugées également inconcevables, ne pas se contenter de les tenir également douteuses ; mais rejeter positive-

SECTION QUATRIEME

Si nous voyons les objets par des idées créées avec nous, ou produites de Dieu à chaque moment.

CHAPITRE I.

Première preuve contre ce sentiment; qu'il faudroit supposer la création d'un nombre infini d'idées.

Explication de cette première preuve du P. Malebranche.

1. Il s'agit maintenant de l'opinion de ceux, qui prétendent que toutes les idées sont innées avec nous. Le P. Malebranche démontre le peu de vraisemblance de cette opinion, en fesant voir que le nombre de ces idées devroit être infini; „ car pour ne parler que des figures, il est „ constant, que le nombre en est infini, et même si on „ s'arrête à une seule, comme à l'ellipse, on ne peut dou- „ ter que l'esprit n'en conçoive un nombre infini de diffé- „ rente espèce, lorsqu'il conçoit qu'un des diamètres peut „ s'allonger à l'infini, l'autre demeurant toujours le même; „ de-là il suit que l'esprit aperçoit en quelque manière ce „ nombre infini d'Ellipses, quoiqu'il n'en puisse imaginer „ que très-peu, dont il ait en même tems des idées parti- „ culières et distinctes.

„ Mais il est à remarquer que cette idée générale, qu'a „ l'esprit de ce nombre infini d'Ellipses de différente espè- „ ce, prouve assez que si l'on conçoit point par des idées „ particulières toutes ces différentes Ellipses, en un mot si „ on ne comprend pas l'infini, ce n'est pas faute d'idées, „ ou que l'infini ne nous soit présent, mais c'est seulement „ faute d'étendue, et de capacité d'esprit. „

Réflexion qui la confirme.

2. Voilà le premier argument du P. Malebranche contre cette opinion, auquel on pourroit ajonter cette réflexion pour aller au devant de tout ce qu'on pourroit y objecter; ou que le nombre des idées, qu'on suppose créées avec nous, est fini, ou qu'il est infini. Or d'un côté il n'est pas vraisemblable que ce nombre soit infini, parce que, comme dit plus bas le P. Malebranche, Dieu agissant toujours par les voies les plus simples, il n'est pas raisonna-

ble d'expliquer par la création d'une infinité d'Etres, ce qu'on peut résoudre d'une manière plus facile et plus naturelle. D'autre part si ce nombre étoit fini, l'esprit ne pourroit pas se représenter des figures de différente espèce toujours à l'infini, sans y trouver jamais de fin; car le nombre de ces idées étant limité, il ne pourroit se représenter que le nombre des figures qui répondroit à ce nombre d'idées, et rien au-delà; et il ne pourroit non plus apercevoir comme de loin cette infinité qu'il aperçoit en effet dans les incommensurables, et autres semblables objets, et qu'aucune idée finie, ou nombre fini d'idées ne peut représenter. Donc il est certain que l'esprit ne connoît point les objets par des idées créées avec lui, quand même on supposeroit que des Etres créés pussent agir sur l'Ame, et lui représenter les objets dont ils sont supposés les images, ce que pourtant on a démontré ci-dessus être impossible, et qui suffit pour détruire entiérement le fondement de toutes les autres opinions, hors celle du P. Malebranche.

Objection puérile de Locke fondée sur l'équivoque du mot étendue, et appuyée d'une comparaison non moins grossière.

3. Voici maintenant l'objection de M. Locke contre ce premier argument du P. Malebranche. J'ai cru devoir la rapporter en son entier, afin qu'on ne me soupçonnât pas de l'avoir affoiblie en voulant l'abréger. „ Dans le quatriè-
„ me Chapitre, l'Auteur prouve que nous ne voyons pas
„ les objets par des idées qui soient créées avec nous,
„ parce que les idées que nous avons d'une seule figure
„ fort simple, par exemple d'un triangle, ne sont pas in-
„ finies, quoiqu'il y puisse avoir une infinité de triangles.
„ Je ne m'arrêterai pas à examiner ce que cela prouve.
(Je ne m'arrêterai pas à examiner, si M. Locke a bien compris l'argument du P. Malebranche, qu'on vient de rapporter.) „ Mais je ne saurois lui passer la raison qu'il en
„ apporte, puisqu'elle est fondée dans son hypothèse;
„ la voici: c'est que ce n'est pas faute d'idées, ou que
„ l'infini ne nous soit présent; mais c'est seulement faute
„ de capacité, et d'étendue d'esprit, car, comme il le dit
„ plus bas, l'étendue de l'esprit est très-limitée. Avoir une
„ étendue limitée, c'est avoir quelque étendue, et cela ne
„ quadre pas trop bien avec ce que le P. Malebranche avoit
„ avancé auparavant, que l'Ame n'est pas étendue. Sur ce
„ qu'il dit ici, et en quelques autres endroits, on pen-
„ seroit presque qu'il a cru, que l'Ame n'étant qu'une pe-
„ tite étendue, elle ne pouvoit pas recevoir tout à la fois

„ toutes les idées que l'on peut imaginer dans un espace „ infini, parce qu'il n'y auroit qu'une petite partie de cet „ espace qui pourroit être appliquée à l'Ame. Tirer une „ pareille induction de l'union intime de l'Ame avec un Etre „ infini, et conclure que c'est au moyen de cette union „ qu'elle a ses idées, est une opinion qui nous conduit „ naturellement à des pensées bien grossières, et peu dif- „ férentes de celles qu'auroit une paysanne d'une Barate „ (baril couvert où l'on fait le beurre) infinie, ou se- „ roient gravées des figures de toute espèce, et de toute „ grandeur, et dont les différentes parties étant appliquées „ selon l'occasion au morceau de beurre que l'on y a, y „ laisseroient la figure ou l'idée, dont on auroit besoin „ pour l'heure; je ne sais si quelqu'un s'aviseroit d'une „ telle explication de la nature de nos idées, pour moi j'a- „ voue que je suis un peu embarrassé à concilier ce qu'on „ dit ici, avec ce qu'on avoit dit plus haut de l'union dans „ un meilleur sens.

Réponse; ce qu'on doit entendre par l'étendue qu'on attribue à l'esprit.

4. Je laisse à l'équité, et au gout d'un Lecteur éclairé, et délicat à juger de la justesse du raisonnement que M. Locke oppose à l'argument du P. Malebranche, et de la noblesse de la comparaison dont il l'appuie. On ne peut douter, que Dieu ne puisse faire voir aux Esprits créés son essence à découvert; l'Evangile enseigne, que c'est en cette connoissance claire et intuitive de l'essence de Dieu, que consiste actuellement la béatitude des Anges, et des Ames des hommes qui meurent dans la justice. Cependant l'Evangile, et la raison nous convainquent également, que tout esprit créé qui voit Dieu face à face, quoiqu'il aperçoive clairement son essence infinie, ne peut pourtant la comprendre parfaitement, et connoître entiérement, et cela non que cette divine essence ne lui soit intimément présente; mais par défaut de capacité et d'étendue en lui. Je ne crois pas que M. Locke lui-même puisse disconvenir de cette doctrine. Or c'est pourtant là précisément ce que dit le P. Malebranche de l'étendue de l'esprit par rapport à l'idée d'un espace infini. L'esprit l'aperçoit, mais il ne peut le comprendre; et la raison en est que l'étendue de l'esprit est limitée. Comment donc M. Locke peut-il trouver tant d'extravagances dans ce sentiment, et conclure, que le P. Malebranche reconnoît, que l'esprit est étendu à la manière des corps; parce qu'il reconnoît, que son étendue par rapport

à la faculté de connoître, est limitée? Est-il donc si difficile de comprendre, qu'une étendue limitée, quand on parle des corps, signifie une longueur, une largeur, et une profondeur d'une certaine mesure; et qu'une étendue limitée, quand on parle de l'esprit, signifie une faculté d'apercevoir, qui ne peut pas tout connoître, ou connoître parfaitement, et entiérement ce qui n'a point de bornes de perfection, ou de quantité? Quoi donc! parce qu'un esprit fini ne peut qu'apercevoir l'essence de Dieu, et non la comprendre, devrons nous penser, et nous imaginer l'essence de Dieu, comme une barate infinie, et les Esprits créés, comme autant de pièces de beurre finies, qui ne peuvent pas en embrasser toute l'entière concavité? Mais M. Locke lui même ne fait-il pas un chapitre particulier sur l'étendue des connoissances humaines; et ne parle-t-il pas souvent de la capacité de l'esprit humain, de ses bornes, et de la manière de les étendre? A-t-il donc voulu parler de la capacité matérielle du cerveau, ou a-t-il cru que l'esprit s'étend comme une pièce d'or, qui s'allonge par sa flexibilité naturelle? Le P. Malebranche en disant que l'étendue de l'esprit est limitée, pouvoit il se persuader, qu'un des plus subtils Métaphysiciens feroit ensuite valoir cette expression pour le convaincre de contradiction sur la spiritualité de l'Ame, et cela par un argument, tel que celui-ci: avoir une étendue limitée, c'est avoir quelque étendue, or est-il que le P. Malebranche reconnoît que l'Ame a une étendue limitée, donc il reconnoît, que l'Ame a quelque étendue; donc il dément ce qu'il a dit auparavant, que l'Ame n'a aucune étendue. Un tel argument en quoi différe-t-il de ces fameux arguments amphibologiques, dont on exerce dans les Ecoles les jeunes gens qui commencent la Logique? *Omnis canis latrat, atqui aliqua constellatio coelestis est canis, ergo aliqua constellatio coelestis latrat.* En verité il faut avouer, que tout ceci paroît tiré de la barate: *olet sub pinguem minervam.*

Si donc M. Locke se trouve embarrassé à concilier ce que dit le P. Malebranche en ce chapitre, avec ce qu'il avoit dit plus haut de l'union en un meilleur sens; ce n'est pas certainement la faute du P. Malebranche; mais ce nouvel embarras de M. Locke est une preuve qu'il n'a pas été fort sincère, lorsqu'examinant ce que le P. Malebranche a dit plus haut de l'union en un meilleur sens, il a toujours protesté, que cette union lui étoit absolument inintelligible,

et inconcevable ; comment en effet juger que de deux unions, l'une a un meilleur sens, et plus raisonnable que l'autre, si on ne peut s'en faire aucune idée pour pouvoir les comparer ?

CHAPITRE II.

Seconde preuve contre ce sentiment : Que l'Ame ne pourroit choisir parmi ce nombre infini d'idées, celle qui conviendroit pour se représenter un objet présent.

1. Le second argument du P. Malebranche est celui-ci : „ mais quand même l'esprit auroit un magasin de toutes „ les idées qui lui sont nécessaires pour voir les objets, „ il seroit néanmoins impossible d'expliquer, comment „ l'Ame pourroit les choisir pour se les représenter, com- „ ment par ex. elle pourroit apercevoir le soleil, lorsqu'il „ seroit présent aux yeux du corps. Car puisque l'image, „ que le soleil imprime dans le cerveau, ne ressemble point „ à l'idée que nous en avons, comme on l'a prouvé ail- „ leurs, et même que l'Ame n'aperçoit pas le mouvement „ que le soleil produit dans le fond des yeux, et dans le „ cerveau, il n'est pas concevable qu'elle pût justement dé- „ viner, parmi ce nombre infini d'idées qu'elle auroit, la- „ quelle il faudroit qu'elle se représentât pour imaginer, ou „ pour voir le soleil, et le voir de telle, ou telle grandeur „ déterminée ". On ne peut donc pas dire ec. Exposition de la seconde preuve du P. Malebranche.

2. Voici maintenant l'objection de M. Locke : „ on ne „ conçoit pas bien ce que l'Auteur entend ici par le soleil ; „ car puisque dans son hypothèse on voit toutes choses en „ Dieu, d'où sait-il qu'il existe dans le monde un Etre réel, „ tel que le soleil ; l'a-t-il jamais vu ? Point du tout ; mais „ de ce que le soleil a été présent à ses yeux, il en a vu „ en Dieu l'idée que Dieu lui en a donnée ; pour le soleil „ même cela lui est impossible, parce que le soleil ne peut „ pas être uni à son Ame. D'où sait-il donc qu'il y a un „ soleil, lequel il n'a jamais vu ? Et si Dieu agit toujours par „ les voies les plus simples, quel besoin y avoit-il qu'il fît „ un soleil, afin que nous en vissions l'idée en lui, lorqu'il „ lui plaîroit de nous la représenter ? cela auroit pu se fai- „ re également, quoique le soleil n'eût jamais existé. Objection de Locke ; qu'on ne peut dans le système de Malebranche s'assurer de l'existence des corps.

Réponse. 3. Je réponds en premier lieu, qu'à moins que M. Locke ne retracte ici ce qu'il pose pour évident dans son Essai sur l'entendement, savoir que l'on ne connoît pas les choses immédiatement, mais seulement par l'intervention de leurs idées; il lui est autant impossible qu'au P. Malebranche de s'assurer de l'existence du soleil, et de quelque autre objet que ce soit; ainsi son objection retombe sur lui-même. Je sais que M. Loche dira (liv. 4. chap. 4., §. 4.) que les idées simples sont des productions naturelles, et régulières des choses existantes hors de nous, qui opèrent réellement sur nous; mais il nous enseigne lui-même (liv. 2. chap. 8.), que ces productions d'idées ne se font, que parce qu'il a plu à Dieu par un effet de sa sagesse, d'attacher ces idées aux mouvements des objets extérieurs, avec lesquels mouvements elles n'ont souvent aucune ressemblance. Or il est certain que Dieu n'avoit pas besoin d'attacher nos idées à de tels mouvements pour les produire en nous; et il est certain aussi, que c'est un effet de sa sagesse d'agir toujours par les voies les plus simples. Donc, dirai-je à M. Locke, il étoit inutile qu'il fit le soleil, afin que nous le vissions. Il est aisé à la vérité de résoudre cette difficulté, en faisant voir qu'elle n'est appuyée que sur une fausse supposition, qui est que Dieu n'ait fait le soleil, qu'afin que nous le vissions; et c'est aussi ce qui montre combien est peu considérable cette même difficulté que fait ici M. Locke, puisqu'elle n'est appuyée que sur cette même fausse supposition. Au reste dès qu'on reconnoît après Descartes, comme le fait M. Locke, que les qualités sensibles ne sont point dans les objets extérieurs, c'est une conséquence, que nos sensations seules ne peuvent point nous convaincre entièrement de l'existence des objets auxquels nous les rapportons, et cela d'autant plus qu'on a souvent de semblables sensations dans le délire, dans l'yvresse, dans les songes extrêmement vifs, quoiqu'il n'y ait aucun objet extérieur qui les cause. Voilà pourquoi ceux qui croient aller au Sabbat, sont également persuadés de la réalité des objets qu'ils y ont vus, que de la réalité de ceux qu'ils voient tout le jour pendant qu'ils veillent; et cela parce que le peu de connexion qu'il y a entre l'état où l'on se trouve dans le songe, et celui où on étoit avant le songe, et où l'on est actuellement après avoir songé, et qui nous assure le plus souvent que ce qui s'est

passé en songe n'a aucune réalité, n'est pas capable de les désabuser en une telle circonstance, puisque ce défaut même de continuation leur paroît une nouvelle preuve de la réalité du Sabbat, où ils croient avoir été dans un état fort différent de celui, où ils étoient avant que de s'endormir, et de celui, où ils sont après s'être éveillés, ou selon leur opinion, avant que d'y être allés, et après en être retournés. C'est donc avec raison, que les nouveaux Philosophes cherchent ailleurs que dans les sens les preuves de l'existence des corps, et M. Locke ne peut sans contredire ses principes, et tomber dans les erreurs les plus ridicules d'Epicure, soutenir, que sans ces preuves les sens seuls peuvent nous convaincre suffisamment de l'existence des corps. Or ces preuves sont absolument les mêmes, soit qu'on suppose avec le P. Malebranche, et les Carthésiens, que les corps ne sont que les causes occasionelles de nos sensations, soit qu'on suppose qu'ils en sont les causes vraiment efficientes par une vertu qu'ils aient reçue de Dieu. Le P. Malebranche, et M. Arnaud ont beaucoup disputé sur la nature de ces preuves. Le P. Malebranche prétend, que les preuves, qu'on en a indépendamment de la Foi, sont à la vérité de très-bonnes preuves; mais que ce ne sont pas des démonstrations proprement dites. M. Arnaud soutient, que ces preuves sont de vraies démonstrations. Il n'y auroit pour finir cette dispute qu'à fixer exactement ce qu'on doit entendre par le nom de démonstration: d'ailleurs, il ne paroît pas qu'une telle question soit de grande utilité; il suffit bien que les preuves, que l'idée de Dieu nous fournit de l'existence des corps, soient telles qu'on ne puisse sans folie ne pas s'y rendre.

Que l'objection de Locke est hors de propos.

4. La réponse qu'on peut faire en second lieu à l'objection de M. Locke, consiste à dire, que cette objection ne regarde aucunement l'argument du P. Malebranche, tel qu'il le propose contre l'opinion de ceux qui croient que nous voyons toutes choses au moyen d'un magasin d'idées créées avec nous, et dont nous nous servons, quand nous y sommes excités par des impressions corporelles, qui n'ont pourtant rien de semblable à ces idées. Le P. Malebranche dit, que quand un objet, tel que le soleil, fait son impression sur nos yeux, il est inconcevable comment l'Ame pourroit choisir entre tant d'idées, celle qui convient précisément pour voir cet objet. Pour répondre à ce raison-

nement du P. Malebranche, il faudroit montrer, que dans le sentiment qu'il combat, on peut fort bien expliquer, comment l'esprit peut choisir en toutes occasions dans son magasin les idées convenables, selon les différentes impressions des objets. Est-ce donc ce que fait M. Locke? point du tout. Il se jete de côté, et demande d'où le P. Malebranche sait qu'il y ait un soleil, comme si la force de son argument dépendoit de la certitude qu'on peut avoir dans son système de l'existence du soleil. Il suffit bien, que dans l'opinion qu'il attaque, on suppose l'existence du soleil, et des objets qui font leurs impressions sur les sens.

Le P. Malebranche dit ensuite, qu'on ne peut pas soutenir, que Dieu produise à tous moments autant d'idées nouvelles, que nous apercevons de choses différentes, et que cela est assez réfuté par tout ce qu'il a dit en ce chapitre; mais pour le prouver encore davantage, ou pour mieux dire, pour éclaircir et appliquer particuliérement son premier argument à ce sujet, il ajoute les paroles suivantes. „ De plus il est nécessaire, qu'en tout tems nous ayons „ actuellement dans nous mêmes les idées de toutes choses; puisqu'en tout tems nous pouvons vouloir penser à „ toutes choses: ce que nous ne pourrions pas, si nous „ ne les apercevions déjà confusément, c'est-à-dire, si un „ nombre infini d'idées n'étoit présent à notre esprit, car „ enfin on ne peut pas vouloir penser à des objets, dont „ on n'a aucune idée.

CHAPITRE III.

Il est prouvé particuliérement, que l'Ame n'aperçoit pas les objets par des idées produites à chaque moment, selon que l'occasion le requiert.

Preuve du P. Malebranche; Que toutes les idées, auxquelles nous pouvons vouloir penser, sont déjà au moins confusément présentes à l'esprit objection de Locke, que le P. Malebran.

1. Monsieur Locke ne voulant point examiner, s'il est prouvé, comme le P. Malebranche l'assure, que Dieu ne produit pas à tous moments autant de nouvelles idées, que nous apercevons de choses différentes, passe à ce que cet Auteur ajoute, qu'il est nécessaire qu'en tout tems nous ayons actuellement dans nous-mêmes les idées de toutes. „ Par conséquent, dit M. Locke, nous avons en „ tout tems les idées de tous les triangles, ce que l'Au-

„ teur venoit de nier. Mais nous les avons confusément. „ Si nous voyons ces idées en Dieu, à moins qu'elles n'y „ soient confusément; je ne comptends pas que nous puis- „ sions les y voir de cette manière. „

che se contredit; et que les idées devroient être confusément en Dieu.

2. Le P. Malebranche dit, que quand on pense que la hauteur d'un triangle peut augmenter, ou diminuer à l'infini, on conçoit, qu'il peut y avoir un nombre infini de triangles de différentes espèces; il dit que l'esprit aperçoit cette infinité, puisqu'il est sûr que quand il s'appliqueroit pendant un tems infini à la considération de ces triangles, les idées de ces triangles de différentes espèces ne lui manqueront jamais, et si l'esprit ne peut pas comprendre cette infinité, et se faire une idée distincte de tous ces triangles qu'il aperçoit pourtant confusément, ce n'est que faute de capacité en lui, et non faute d'idées. Jusqu'ici donc il n'y aucune contradiction, puisque nier qu'on ait des idées distinctes d'une infinité de triangles, ce n'est pas nier, qu'on ait une idée générale, et confuse de cette infinité. Il s'agit donc seulement de savoir, s'il est possible d'apercevoir plusieurs objets d'une manière confuse, et générale, tandis que dans ce grand nombre on n'en aperçoit que très peu d'une manière particulière, et déterminée. Or c'est une chose dont chacun peut se convaincre par sa propre expérience. Qu'on jete les yeux sur un grand tableau chargé de figures, il est certain que l'oeil, ou pour mieux dire, l'esprit par le moyen de l'oeil aperçoit tout d'un coup ce nombre, et cette variété de figures, mais d'une manière générale et confuse, que pourtant il n'en peut voir distinctement qu'un très-petit nombre à la fois; mais que cette impuissance de les apercevoir distinctement toutes, ne vient pas de ce que ces figures ne soient présentes à l'oeil, ou qu'elles ne soient que confusément dans le tableau; mais uniquement de ce que la faculté de voir est limitée. Qu'on se représente maintenant l'Essence Divine, comme le seul tableau vraiment intelligible, dans lequel l'esprit peut apercevoir la nature, et les propriétés des choses; on ne peut douter, que ce tableau intelligible, dont l'action sur l'esprit est bien plus réelle, que celle d'un tableau matériel sur les yeux, ne puisse présenter à l'esprit l'idée infinie de l'étendue qu'il contient éminemment, et de cette infinité de figures qui en sont les modifications. L'esprit pourra donc les apercevoir tout à la fois d'une ma-

Eclaircissement de cette prétendue contradiction, et solution de la difficulté de Locke.

nière générale et confuse ; mais ce ne sera que successivement, et l'une après l'autre qu'il pourra se les représenter d'une manière particulière, et déterminée ; et cela non que ces idées ne lui soient présentes, ou qu'elles soient confusément en Dieu, mais uniquement à cause que l'étendue d'un esprit fini ne sauroit être que finie, et limitée. Et comme la perception générale et confuse, que nous avons de ce grand nombre de figures, dont le tableau est chargé, fait que nous pouvons vouloir nous appliquer à les considérer successivement d'une manière distincte, et particulière ; ce que nous ne pourrions, si elles n'étoient présentes à nos yeux de cette manière générale et confuse ; de même la puissance, que nous avons de vouloir nous appliquer successivement à considérer dans l'idée d'une étendue infinie les différents triangles en particulier qui peuvent s'y former, vient de ce que cette idée, et les idées mêmes de ces triangles sont déjà présentes à l'esprit, quoique d'une manière générale et confuse. Je ne prétends pas que cette comparaison soit une explication précise, ou complette du sentiment du P. Malebranche ; mais elle suffit pour montrer, comment on peut voir confusément en Dieu, ce qui cependant n'est pas en Dieu confusément ; et toutes choses égales, je la crois plus à propos, que celle que M. Locke a empruntée ci-devant de la Barate.

SECTION CINQUIEME

Si l'Esprit peut voir en lui-même, et par ses propres perceptions les Objets extérieurs.

1. C'est ici le sujet du cinquiéme Chapitre du P. Malebranche : il y fait voir, que l'Ame n'est point d'une telle nature, qu'elle puisse trouver en elle-même la représentation des objets distingués d'elle; qu'il n'y a que Dieu, qui pour être l'Etre Universel, et Tout-puissant, puisse voir dans son essence les essences, et les propriétés de tous les Etres possibles, et dans ses décrets l'existence de ceux qu'il veut qui existent.

Le sentiment du P. Malebranche contraire à celui de M. Locke.

2. M. Locke n'examine que fort superficiellement ce Chapitre. Il ne répond rien aux raisons qui prouvent, que l'Ame ne peut trouver en elle-même la représentation des objets extérieurs. Tout se réduit à objecter, qu'il est inconcevable que les choses matérielles soient en Dieu d'une manière spirituelle; que c'est une façon de parler, que ni lui, ni le P. Malebranche n'entendent. Il prétend que dire que les choses matérielles sont en Dieu parce que les idées des choses matérielles sont en Dieu, et que ces idées ne sont pas différentes de Dieu-même, c'est vouloir signifier, que non seulement il y a en Dieu de la variété, puisqu'on en voit en ce qui n'est pas différent de Dieu; mais aussi que les choses matérielles sont Dieu, ou bien qu'elles sont une partie de Dieu.

M. Locke ne répond point directement aux preuves du P. Malebranche : Précis des objections de Locke.

3. Pour répondre à ces difficultés de M. Locke, je remarque d'abord que cet Auteur avoue expressément dans la même page, que Dieu a l'idée d'un triangle, d'un cheval, d'une rivière, de la même manière que nous l'avons. Or je demande à M. Locke, ces idées sont-elles différentes de Dieu-même? Non assurément, puisqu'autrement il seroit faux, que Dieu connût toutes choses en lui-même; et il faudroit, que de toute éternité il y eût eu un triangle, un cheval, une rivière, afin que Dieu pût les connoître; ou tout au moins quelque espèce distinguée de Dieu, et dont Dieu ne seroit pas l'Auteur. Donc, si Dieu a connu de toute éternité les Etres qu'il a créés dans le tems, il faut de toute nécessité, que les idées qu'il en a, ne

L'objection de Locke, que dans le sentiment de Malebranche il y auroit de la variété en Dieu, retombe sur le sien propre.

soient point différentes de lui-même. Or est-il qu'il y a de la variété entre ces idées, telles que nous les avons; donc si Dieu les a de la même manière, que nous les avons, comme M. Locke en tombe d'accord; il faut qu'il y ait de la variété en Dieu. Ainsi M. Locke retombe ouvertement dans le même inconvenient qu'il objecte au P. Malebranche, et cela dans la même page, peu de lignes après.

M. Locke est donc obligé de répondre à son objection contre le P. Malebranche, puisqu'elle retombe sur lui-même, ou tout au moins avouer qu'elle est fausse, quand même il ne pourroit pas en démontrer la fausseté.

Comment on doit entendre, que les choses matérielles sont éminemment en Dieu.

4. En attendant je reponds avec tous les Théologiens, et les Philosophes, qui ont consulté l'idée de la souveraine perfection, ou de l'Etre sans restriction, non telle qu'il plaît à quelqu'un de se la forger, mais telle que Dieu l'imprime dans l'esprit; je réponds, dis-je, que la perfection ne se trouvant que dans l'Etre, chaque chose a d'autant plus de perfection qu'elle a plus de l'Etre, et que réciproquement chaque chose a d'autant plus de l'Etre, qu'elle a plus de perfection. De-là il suit, que les Etres créés ayant tous une mesure très-bornée de perfections, ils n'ont aussi que très-peu de l'Etre. Un cheval, une rivière, un homme sont des Etres particuliers à qui il manque toute la réalité, et la perfection qui constitue l'Etre des autres substances. Il suit aussi de-là, que celui qui est l'Etre même, je veux dire, l'Etre infini, sans restriction, et dans toute l'étendue que ce nom peut avoir, cet Etre, dis-je, doit contenir la réalité, et la perfection qui se trouve dans tous les Etres particuliers. Mais pourtant cette réalité, et cette perfection ne peut s'y trouver avec le défaut, et l'imperfection qui l'accompagne nécessairement dans les Etres finis. Donc elle s'y trouve d'une manière plus parfaite, et d'autant plus réelle, qu'elle n'y est accompagnée d'aucun défaut; donc elle s'y trouve sans altérer la simplicité de cet Etre infini. Voilà une suite de raisonnements qui nous conduisent à connoître, que les choses matérielles sont en Dieu; parce que leurs idées archétypes, qui en contiennent toute la réalité, et la perfection, sont en Dieu; que ces idées pourtant ne sont point différentes en Dieu; parce que la substance de Dieu, ou de l'Etre sans restriction, quoique très-simple en elle-même, contient tous les dégrés de l'Etre qui constituent

l'essence de toutes les créatures possibles, et peut par conséquent les représenter ; de même que l'on peut dire en un certain sens, qu'un louis d'or contient plusieurs écus, non qu'il les contienne formellement, mais d'une manière équivalente, et plus parfaite.

En quel sens il y a différentes idées en Dieu.

5. Comme l'esprit cependant a coûtume de distinguer tout ce qu'il peut concevoir par des différentes conceptions abstraites dans un sujet, quoique très-simple, et que cela l'autorise à distinguer plusieurs attributs dans la Divinité ; quoiqu'en Dieu tous ces attributs ne soient qu'une même chose ; de même l'esprit concevant la substance de Dieu, ou de l'Etre sans restriction, tantôt en tant qu'il répond à un certain dégré de l'Etre, tantôt en tant qu'il répond à d'autres dégrés de l'Etre, et les représente ; il distingue par ces abstractions plusieurs différentes représentations dans l'Essence Divine ; et ces différentes représentations abstraites l'autorisent à reconnoitre plusieurs idées en Dieu, quoique ces différentes représentations, et idées ne soient pourtant que l'Essence Divine, en tant que représentative de plusieurs choses. Ces abstractions doivent d'autant moins surprendre, que ce n'est pas seulement en Métaphysique qu'elles ont lieu : elle servent aussi de fondement à toute la Géométrie, qui ne pourroit faire un pas en avant, si l'esprit ne consideroit tantôt la longueur sans la largeur, tantôt une superficie sans profondeur ; quoiqu'il soit impossible de concevoir qu'il y ait une longueur sans largeur, ou une superficie sans profondeur.

SECTION SIXIEME

Qu'on voit toutes choses en Dieu.

CHAPITRE I.

De l'union de l'Esprit avec Dieu, et qu'elle est cause de la présence des idées.

Le sentiment de Malebranche prouvé par la réfutation des autres.

1. Ayant suffisamment démontré dès l'entrée de cette défense, que la division des cinq manières de voir proposée par le P. Malebranche est absolument complette ; il s'ensuit que, si les quatre premières n'ont aucune vraisemblance, comme on l'a prouvé jusqu'ici, il ne reste que la cinquième qu'on doive reconnoître non seulement vraisemblable, mais nécessairement vraie. Cependant pour la mieux faire comprendre le P. Malebranche en apporte dans le VI. Chapitre plusieurs preuves, parmi lesquelles il est difficile qu'un esprit attentif n'en trouve au moins quelqu'une très-convaincante.

Première preuve positive du même sentiment, que c'est de toutes les manières d'apercevoir les objets la plus simple.

2. La première est tirée de la simplicité de cette cinquième manière ; qu'on voit toutes choses en Dieu. La voici en peu de mots : il a été prouvé que les idées intelligibles de toutes choses sont en Dieu ; il est certain que Dieu nous est intimément uni, et présent par l'action par laquelle il nous donne l'Etre : il suffit donc que Dieu veuille nous découvrir ces idées, comme il est sûr qu'il peut les découvrir, (puisqu'il est certain qu'il se découvre lui-même, et tout ce qu'il contient d'une manière très-parfaite aux Esprits bienheureux) il suffit, dis-je, que Dieu veuille découvrir ces idées intelligibles à notre esprit d'une manière conforme à son état présent, afin que notre esprit aperçoive ces idées, et connoisse par leur intervention les objets extérieurs. Peut-on nier que cette manière de voir ne soit infiniment plus simple, et plus aisée à comprendre, que toutes les autres manières qui supposent la production de plusieurs Etres, ou modes représentatifs, dont la nature est non seulement inconcevable, mais absurde, et pleine de contradictions ?

3. M. Locke dans l'examen qu'il fait de ce Chapitre, attaque en premier lieu une comparaison, que le P. Malebranche ajoute incidemment à ce qu'il dit de l'union de l'esprit avec Dieu. Il faut savoir, dit cet Auteur, que Dieu est très-étroitement uni a nos Ames par sa présence, de sorte que l'on peut dire, que Dieu est le lieu des Esprits, de même que les espaces sont en un sens le lieu des corps. Je crois fort inutile de rapporter au long les objections de M. Locke contre cette comparaison, et qui après tout se réduisent à dire, que dans le sentiment du P. Malebranche il n'y a point d'espace pur, qui puisse être le lieu des corps, et que dire que Dieu est le lieu des Esprits, c'est une expression métaphorique, qui n'a aucun sens littéral, ou si elle en a un, signifie que les Esprits se promènent en Dieu, comme font les corps dans l'espace. Objection de Locke.

4. Je pense que tout Lecteur équitable, et judicieux doit savoir cette maxime générale, que l'on enseigne en Logique : *In exemplis non est quaerenda veritas, sed manifestatio veritatis*. Mais ce qui importe davantage, est, que cette comparaison ne sert aucunement de preuve à la proposition qui la précède, et qu'on a ci-dessus démontrée, savoir que Dieu est intimément uni à nos Ames. Ainsi que cette comparaison soit juste, ou non, elle ne fait rien au fond du système, peut-être se trouvera-t-il des Lecteurs moins difficiles qui avoueront de bonne foi, qu'ils n'ont pas tant de peine à comprendre, que ce monde matériel peut être appellé espace dans le système du plein, aussi bien que dans celui du vuide, quoique d'une façon differente ; qu'il est par conséquent le lieu des corps qui y sont renfermés, qui s'y meuvent, et qui y agissent à leur manière les uns sur les autres ; que par une raison contraire, les Esprits qui ne sont aucunement commensurables, ni à ce monde matériel, ni à aucune de ses parties qui ne peuvent point le connoître, ni le voir immédiatement, ne sont point dans ce monde matériel, comme dans un lieu ; mais qu'outre le monde matériel, il y a un monde intelligible qui est l'idée archétype, et l'exemplaire éternel, selon lequel Dieu l'a formé dans le tems, et que Boëce a si bien exprimé dans ces deux beaux vers, parlant à Dieu-même : Réponse.

Tu cuncta superno
Ducis ab exemplo ; pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens, similique ab imagine formans.

C'est en partie ici l'explication que donne le P. Malebranche lui-même à sa comparaison à la fin de ce Chapitre. Le Lecteur jugera, si étant expliquée de cette sorte, elle présente à l'esprit un sens aussi absurde, et aussi inintelligible, que M. Locke veut le faire accroire. Mais, comme j'ai déjà dit, cette comparaison n'est point essentielle au système du P. Malebranche, permis aprés cela à M. Locke de demeurer dans l'engagement qu'il a pris de ne vouloir pas y entendre un seul mot. Il est à espérer que les Esprits moins subtils, et moins pénétrants y entendront quelque chose.

Seconde objection de Locke. Que Dieu est aussi-bien uni aux corps qu' aux Esprits.

5. En attendant l'explication du P. Malebranche sur cette expression métaphorique, que Dieu est le lieu des Esprits, parce que Dieu leur est très-intimément uni, M. Locke demande, si Dieu, qui n'est pas moins présent partout où les corps se trouvent, n'est pas uni aussi étroitement aux corps qu'aux Esprits? „ néanmoins, ajoute-t-il, „ les corps ne voient pas ces idées en Dieu. C'est pourquoi „ le P. Malebranche ajoute, que l'esprit peut voir en Dieu „ les ouvrages de Dieu, supposé que Dieu veuille lui dé„ couvrir les idées qui sont en lui. L'union n'est donc pas „ la cause de cette vision, puisque même quoique l'Ame „ soit unie à Dieu, elle ne peut voir les idées qui sont „ en Dieu, jusqu'à ce que Dieu veuille bien les lui dé„ couvrir. Nous voilà précisément revenus d'où nous som„ mes partis sans être plus avancés.

Réponse: ce que c'est que l'union avec Dieu, et de ses différentes sortes.

6. Pour répondre à toutes ces difficultés de M. Locke, il n'y a qu'à réfléchir, que l'union des créatures avec Dieu ne doit pas s'entendre à la manière de celle qu'ont les corps entr'eux, qui se fait par le contact immédiat de leur superficie. L'union des créatures avec Dieu consiste, comme je l'ai déjà remarqué ci-dessus, dans l'action immédiate de Dieu, et la passion qui en est l'effet dans les créatures: d'où il suit qu'on doit distinguer autant de sortes d'unions de Dieu avec les créatures, qu'il y a de manières différentes dont Dieu peut agir sur les créatures. De-là il suit que l'union la plus universelle, et la plus essentielle, que Dieu puisse avoir avec ses créatures, union qui est commune à toutes les créatures, aux corps, comme aux esprits,

par laquelle Dieu est intimément présent en toutes choses, et qui est le fondement de toutes les autres unions ou actions, par lesquelles Dieu peut s'unir à ses créatures, en les modifiant d'une infinité de manières: cette union, dis-je, est celle par laquelle Dieu donne, et conserve l'Etre à ses créatures. Or c'est de cette union dont parle le P. Malebranche, quand il dit que Dieu est toujours intimément présent, et uni à nos Ames; qui sans doute ne suffit pas pour que nous apercevions actuellement les idées qui sont en Dieu: mais cette union fait pourtant, que Dieu peut ensuite, comme cause exemplaire de tous les Etres, s'unir plus particuliérement à l'Ame, et par cette union ou action particulière causer en elle une telle passion, qui soit la perception de l'idée qui l'affecte, et agit sur elle; idée qui est, comme je l'ai déjà dit, l'Essence Divine même, en tant que représentative d'un Etre existant, ou possible. Il paroît par ce que je viens de dire, ce qu'on doit entendre par la découverte des idées, dont parle le P. Malebranche, et qu'il y a bien de la différence entre cette union d'intellection des Esprits avec Dieu, et l'union des corps avec Dieu; pour qu'on ne doive pas être surpris avec M. Locke, que quoique les corps soient unis à Dieu, en tant qu'il leur donne l'Etre, il ne s'ensuive pourtant pas qu'ils aperçoivent les idées qui sont en Dieu. Et assurément si l'argument, que M. Locke fait ici contre le P. Malebranche, savoir: les Esprits, selon Malebranche, aperçoivent les idées qui sont en Dieu, parce qu'ils sont unis avec Dieu; or est-il que les corps sont aussi étroitement unis à Dieu; donc les corps doivent aussi apercevoir les idées qui sont en Dieu; si cet argument, dis-je, étoit bon, celui-ci le seroit aussi par la même raison: l'idée du soleil est, selon M. Locke, l'effet de l'action des rayons du soleil; l'idée d'un son est aussi, selon M. Locke, l'effet de l'action d'un mouvement d'ondulation de l'air: or est-il que les rayons du soleil, et le mouvement ondoyant de l'air frappent aussi-bien cette colomne de marbre, que la rétine, ou le tympan de l'oreille; donc cette colomne de marbre doit avoir l'idée du soleil, et d'un son, aussi-bien que nous l'avons nous-mêmes. M. Locke ne peut soutenir son objection contre nos réponses, dont il n'oseroit pourtant avouer la conséquence.

7. Le P. Malebranche prévoyant sans doute que, si les idées, par le moyen desquelles on voit les créatures, Remarque du P. Malebranche, que quoi-

qu'on voie toutes choses en Dieu, on ne voit pas pourtant l'essence de Dieu.

sont l'essence même de Dieu, en tant que représentative des créatures, comme il le soutient, on auroit pu lui objecter que ce n'étoit plus les créatures, qu'on voyoit, mais Dieu même au lieu des créatures, ajoute à la première preuve de son sentiment que nous venons de rapporter en raccourci, une remarque très-importante pour prévenir cette mauvaise interprétation, et si éloignée de sa pensée. M. Locke la rapporte ici presqu'en son entier, et prétend s'en servir pour convaincre le P. Malebranche de contradiction.

„ Mais il faut bien remarquer, dit ce Père, qu'on ne peut „ pas conclure, que les Esprits voient l'essence de Dieu, „ de ce qu'ils voient toutes choses en Dieu de cette ma„ nière. *L'essence de Dieu* (M. Locke omet ces paroles) „ *c'est son Etre absolu, et les Esprits ne voient point* „ *la substance Divine prise absolument, mais seulement* „ *en tant que rélative aux créatures, ou participable* „ *par elles*. Ce qu'ils voient en Dieu est très-imparfait, „ et Dieu est très-parfait. Ils voient de la matière divisible „ figurée ec., et en Dieu il n'y a rien de divisible, ou figuré: car Dieu est tout Etre, parce qu'il est infini, et „ qu'il comprend tout; mais il n'est aucun Etre en parti„ culier. Cependant ce que nous voyons n'est qu'un, ou „ plusieurs Etres en particulier; et nous ne comprenons „ point cette simplicité parfaite de Dieu qui comprend tous „ les Etres. Outre qu'on peut dire qu'on ne voit pas tant „ les idées des choses, que les choses mêmes que les idées „ représentent: car lorsqu'on voit un quarré par exem„ ple, on ne dit pas que l'on voit l'idée de ce quarré qui „ est unie à l'esprit, mais seulement le quarré qui est au „ dehors.

M. Arnaud attaque le P. Malebranche sur ce sujet.

8. L'expérience a fait connoître que cette remarque n'étoit pas inutile, puisque, malgré l'explication qu'elle contient, M. Arnaud n'a pas laissé que de faire valoir cette même interprétation que le P. Malebranche rejete, et combat ici comme contraire à son sentiment. „ Tant s'en faut, „ dit M. Arnaud chap. 17. des vraies, et fausses idées, „ que l'on puisse dire, selon la nouvelle Philosophie des „ idées, que quand nous voyons les créatures en Dieu, ce „ n'est pas Dieu que nous voyons, mais seulement les „ créatures, qu'il faut dire absolument tout le contraire, „ que quand nous voyons les créatures en Dieu, c'est Dieu „ uniquement que nous voyons, et nullement les créatu-

„ res. Car, si celui, qui voit le soleil en Dieu, ne voyoit „ pas Dieu, mais le soleil qu'il a créé, ce seroit le soleil „ matériel qu'il verroit, puisque c'est le soleil matériel que „ Dieu a créé. Or, selon cet Auteur, celui qui regarde le „ soleil, ne voit point le soleil matériel, mais seulement „ le soleil intelligible, il ne voit donc que Dieu, et non „ pas le soleil que Dieu a créé.

Réponse du P. Malebranche.

9. Mais aussi le P. Malebranche répond qu'il a ruiné plusieurs fois ce raisonnement de Monsieur Arnaud, et répondu à cette prétendue contradiction, en disant „ que „ lorsqu'on ne voit l'Etre Divin, qu'en tant qu'il est par- „ ticipé par les créatures, on ne voit que les créatures. „ Car certainement on voit les créatures, lorsqu'on a leurs „ idées présentes à l'esprit, et leurs idées ne sont que „ l'Etre Divin, en tant qu'il est la ressemblance, ou la re- „ présentation des créatures qui y participent. Car c'est „ ainsi que S. Thomas définit les idées qui sont en Dieu, „ 1. partie question 15.; et plus bas il répond plus parti- „ culiérement, que celui qui regarde le soleil, ne voit point „ le soleil immédiatement, et en lui-même: il ne voit le „ soleil que par l'idée du soleil: il ne le voit que par l'éten- „ due intelligible, rendue sensible par le sentiment vif de „ lumière, que Dieu cause dans l'Ame, en conséquence „ de l'union de l'esprit et du corps: lequel sentiment par „ les raisons déjà dites, l'avertit de son existence, et de „ sa présence: en un mot il ne voit le soleil qu'en Dieu, „ et néanmoins il ne voit point Dieu, à proprement par- „ ler; parce que ce n'est pas voir Dieu, que de voir ce „ qu'il y a en lui, qui a rapport à ses ouvrages, ou de le „ voir seulement, en tant qu'il peut être participé par les „ créatures.

Confirmation de cette réponse.

10. S'il m'étoit permis d'ajouter un mot à cette réponse du P. Malebranche, je voudrois demander à M. Arnaud, si les bienheureux qui, selon S. Thomas, et tous les Théologiens, voient dans le Verbe les espèces des choses, c'est-à-dire leur essence, et leurs propriétés, voient Dieu, en tant qu'ils voient l'essence, et les propriétés d'une fleur, ou d'un élément? Si en voyant une fleur en Dieu, ils voient Dieu selon son Etre absolu, il faut donc que Dieu, et une fleur soient la même chose; mais si on répond qu'en voyant une fleur en Dieu, ils ne voient Dieu, qu'en tant qu'il a rapport à cette créature, ou l'Etre Divin, en tant

que représentatif d'une fleur, et non Dieu même selon son Etre absolu; il faut avouer qu'on peut voir les créatures en Dieu, sans voir Dieu selon son Etre absolu, comme l'explique le P. Malebranche.

Objection de Locke sur le même sujet.

11. Venant maintenant à M. Locke, voici au long ses réflexions sur la remarque qu'on vient de rapporter du P. Malebranche. „ Je ne prétends pas être plus pénétrant, dit-„ il, que les autres; mais si je n'ai pas l'esprit plus pesant „ qu'à l'ordinaire, ce paragraphe montre que le P. Male-„ branche demeure court en sa matière, et qu'il ne com-„ prend pas trop bien lui-même, ni ce que c'est que nous „ voyons en Dieu, ni comment nous le voyous. Dans son „ IV. chap. il dit en termes exprès, qu'il est nécessaire, „ qu'en tout tems nous ayons actuellement dans nous-mê-„ mes les idées de toutes choses. Et dans ce même VI. „ chap. un peu plus bas, il dit que tous les Etres sont „ présents à notre esprit, et que nous avons les idées gé-„ nérales antécédemment aux particulières; et chap. VIII. „ que nous avons toujours l'idée générale de l'Etre. Et „ néanmoins il nous dit ici que ce nous voyons, n'est qu'un, „ ou plusieurs Etres en particulier, et après toute la peine „ qu'il s'étoit donnée pour prouver qu'il n'est pas possible „ que nous voyons les choses mêmes, mais seulement leurs „ idées, il nous assure ici de tout le contraire, qu'on ne „ voit pas tant les choses, que les idées qui les représen-„ tent; comment sortir de l'embarras, où l'on sent que le „ P. Malebranche s'est jeté? j'espère qu'il m'excusera, si „ je ne vois pas plus clairement dans son hypothèse qu'il „ n'y voit lui-même.

Réponses. E. claircissements de quelques prétendues contradictions.

12. Je n'ai garde de taxer M. Locke d'avoir jamais eu l'esprit pesant. Tout ce qu'on peut dire sans craindre de blesser le respect que le Public veut qu'on ait pour les Auteurs d'une grande reputation, c'est qu'il n'a lu que fort négligemment ce qu'il examine. Si le P. Malebranche disoit dans le paragraphe cité, que tout ce que nous voyons en Dieu, se réduit à un, ou plusieurs Etres en particulier, et rien de plus, sans doute qu'il contrediroit ouvertement ce qu'il dit en tant d'endroits, que nous voyons Dieu en Dieu-même, que nous avons toujours l'idée de l'Etre en général, qu'enfin toutes les choses auxquelles nous voulons pouvoir penser, sont souvent présentes à notre esprit, quoique nous ne les apercevions que fort confusément; mais si le P. Malebranche ne dit point

généralement, que nous ne voyons en Dieu qu'un, ou plusieurs Etres en particulier, mais seulement en une certaine circonstance, c'est-à dire, lorsque nous voyons en Dieu les créatures, comme le soleil, les étoiles, un cheval, une colomne ec. si, dis-je, il soutient qu'en voyant ces créatures particulières en Dieu, nous ne voyons qu'un, ou plusieurs Etres particuliers en Dieu, et cela pour faire voir qu'en voyant ces Etres particuliers, ce n'est pas Dieu que nous voyons, comment peut-on conclure delà qu'il se contredise, et qu'il nie que nous ayons l'idée de l'Etre en général toujours présente à notre esprit? Or il n'y a qu'à lire ce paragraphe pour se convaincre, que c'est là uniquement le sens du P. Malebranche, et qu'il est impossible de lui en attribuer un autre. Il y veut prouver, que quand nous voyons les créatures en Dieu, ce n'est pas Dieu que nous voyons; et il en apporte cette raison. Dieu, dit-il, est tout Etre, il n'est aucun Etre en particulier, et pourtant en voyant les créatures en Dieu, nous ne voyons qu'un, ou plusieurs Etres en particulier. N'est-il pas bien évident, qu'il ne s'agit point ici de l'idée de l'Etre en général, puisque l'Etre en général n'est pas une créature, et qu'en apercevant l'Etre en générale, nous ne pouvons pas dire que nous apercevons une créature? Qu'on juge après cela, s'il est permis à un homme, tel que M. Locke, de vouloir faire passer dans l'esprit de tant de Lecteurs, qui ne s'aviseront jamais de se défier de son jugement, pour contradictoires des sentiments, où il n'y a pas certainement apparence de contradiction. Quant à ce que le P. Malebranche ajoute, qu'on peut dire qu'on ne voit pas tant les idées des choses, que les choses mêmes qu'elles représentent, il n'y a qu'à relire l'endroit cité, et on verra que le P. Malebranche y répète, que ce que l'on connoît immédiatement, ce sont les idées, qui sont unies intimément à l'esprit, mais que malgré cela, on peut dire, puisque c'est le langage de tous les Philosophes qui reconnoissent qu'on ne connoît pas les choses immédiatement, mais par l'intervention de leurs idées, du nombre desquels est M. Locke lui-même; on peut dire, dis-je, que ce n'est pas tant les idées que l'on voît, que les choses mêmes qu'elles représentent. Monsieur Locke voyant un cheval ne peut pas dire qu'il voit un cheval immédiatement; il ne le voit que par l'intervention de son idée

qui est l'objet immédiat de son esprit, et pourtant M. Locke ne dira pas qu'il voit l'idée du cheval, mais le cheval-même : un Péripatéticien en dira autant, quoiqu'il avoue que c'est l'espèce du cheval qui est présente immédiatement à son esprit. Il paroît par-là, que selon le langage ordinaire de ces Philosophes, ce qu'on appelle voir un objet, c'est avoir une perception immédiate de l'idée de cet objet, modifiée d'un sentiment de lumière, et de couleur. Ainsi en disant qu'on voit les créatures en Dieu, on donne à entendre, que l'idée des créatures qu'on aperçoit immédiatement, est en Dieu ; mais lorsque cette perception est modifiée d'un sentiment de couleur, on peut dire, selon le langage ordinaire, qu'on ne voit pas tant cette idée, que l'objet qu'elle représente, parce que ce mot de voir, selon le langage ordinaire, se rapporte à une connoissance sensible, et médiate de l'objet, et non à la perception immédiate de l'idée. Il n'y a donc qu'à définir les termes pour ne trover ici aucun embarras ; et il faut être assurément bien novice en Philosophie, pour ne savoir se tirer d'un embarras qui ne consiste que dans l'ambiguité des mots dont on est obligé de se servir.

M. Locke ne touche point à la seconde preuve de Malebranche.

13. M. Locke ne parlant point de la seconde preuve du Père Malebranche, tirée de la dépendance de Dieu qui dans tout esprit créé est certainement la plus grande qu'on puisse concevoir ; je n'en dirai rien non plus, et je passerai immédiatement à la troisième preuve, qui est la manière dont l'esprit aperçoit toutes choses.

Troisième preuve de cet Auteur ; que tous les Etres sont en quelque façon présents à notre esprit.

„ Il est constant, dit le P. Malebranche, et tout le Monde le sait par expérience, que lorsque nous voulons penser à quelque chose en particulier, nous jetons d'abord la vue sur tous les „ Etres, et nous nous appliquons ensuite à la considération de „ l'objet auquel nous souhaitons de penser. Or il est „ indubitable que nous ne saurions désirer de voir un objet particulier, que nous le voyons déjà, quoique confusément, et en général, de sorte que pouvant désirer „ de voir tous les Etres, tantôt l'un, tantôt l'autre, il est „ certain que tous les Etres sont présents à notre esprit ; „ et il semble que tous les Etres ne puissent être présents „ à notre esprit, que parce que Dieu lui est présent, „ c'est-à-dire, celui qui renferme toutes choses dans la „ simplicité de son Etre.

Objection de Locke; qu'une telle proposition est contredite par l'expérience.

14. „ Cet argument, dit M. Locke, n'a d'autre effet „ sur lui, que de le faire douter davantage de la vérité de „ cette doctrine. Premiérement, parce que cette raison que „ le P. Malebranche appelle la plus forte de toutes, est „ fondée sur une chose de fait qu'il trouve démentie par „ sa propre expérience. „ Je ne sais pas si cette preuve, que le P. Malebranche appelle la plus forte de toutes ses raisons, est effectivement telle; mais je sais bien que ce n'est pas au jugement d'un Auteur qu'on doit s'en rapporter dans l'examen de ses raisonnements: on doit donner à un ouvrage le prix qu'il mérite, et non celui qu'il a dans l'estime de son Auteur. Tel Auteur donc qui, après avoir prouvé son sentiment par de bonnes raisons, en apporteroit ensuite une autre qu'il estimeroit la meilleure, quoique réellement elle fut très-fausse, se tromperoit sans doute dans son jugement; mais ce jugement, quoique faux, ne porteroit aucun prejudice au sentiment de l'Auteur dans l'esprit des Lecteurs éclairés. Il seroit donc fort inutile que je m'engageasse ici à soutenir, que cette preuve est non seulement bonne, mais qu'elle est la plus forte de toutes. Je le puis d'autant moins, que j'avoue de bonne foi que ce n'est pas celle qui m'a le plus convaincu. Il ne s'agit donc que d'examiner, si cette preuve est réellement démentie par l'expérience, comme le prétend M. Loche. „ Je n'observe pas, dit-il, que lorsque je veux pen- „ ser à un triangle, je pense premiérement à tous les Etres, „ soit que l'on prenne ces mots, tous les Etres, dans leur „ sens propre, ou qu'on les prenne dans le sens très-étendu de l'Etre en général ..... je veux pourtant bien „ supposer pour un moment, qu'un charetier, et un laquais, qui rêvent l'un à un remède pour son cheval qui „ est écorché, et l'autre à une excuse pour la faute qu'il „ a commise, se jetent premiérement sur tous les Etres, „ avant que de rencontrer ce qu'ils cherchent. Que fait „ cela à la conclusion que l'Auteur en tire, de sorte que „ pouvant désirer de voir tous les Etres, il est certain que „ tous les Etres sont présents à notre esprit. Cette pré- „ sence de tous les Etres à notre esprit signifie, que nous „ les voyons, ou elle ne signifie rien du tout; donc nous „ voyons toujours actuellement tous les Etres. Je prends „ tous ceux qu'on voudra pour juges de la vérité de cette „ proposition „.

Réponse: que l'idée de l'Etre en général est toujours présente à l'esprit.

15. Je veux bien accorder à M. Locke, que quand on est déterminé par quelque occasion à penser à quelque Etre en particulier, comme quand on regarde un homme qui nous aborde, il n'est pas nécessaire de penser à tous les Etres, ou à l'Etre en général, avant que de nous appliquer à la considération de cet objet. Mais aussi M. Locke devra non seulement supposer pour un moment, mais accorder absolument, que souvent il arrive que lorsqu'on veut penser à quelque objet particulier, qu'on ne connoît pas encore distinctement, on jete d'abord sa vue sur tous les Etres, ou du moins on envisage l'Etre en général, avant que de se fixer sur cet objet; c'est ainsi qu'un Géomètre, qui veut trouver une figure qui ait certains rapports donnés, envisage d'abord comme d'un seul regard cette infinité de figures, qui est l'objet de la Géométrie, et voit déjà, quoique d'une manière confuse, la figure qu'il cherche, et qu'il ne pourroit vouloir connoître plus particuliérement, s'il ne la connoissoit déjà d'une manière confuse, et générale par les propriétés qui résultent des rapports donnés, et qu'on suppose possibles. C'est ainsi que les Philosophes, qui cherchent la cause d'un effet, jetent d'abord les yeux sur l'Etre en général. La Physique abstraite des Ecoles qui explique tout par les termes généraux d'acte, de puissance, de formes substantielles, de facultés, de qualités elémentaires, et seconde ec. en est une preuve évidente. Car, comme le remarque fort bien le P. Malebranche, chap. VIII. „ Il est constant que tous ces termes ne „ reveillent point d'autres idées dans l'esprit, que des idées „ vagues, et générales, c'est-à-dire, de ces idées qui se „ présentent à l'esprit d'elles-mêmes, sans peine, et sans „ application de notre part; de ces idées que renferme l'i„ dée ineffaçable de l'Etre en général. Qu'on réfléchisse „ avec toute l'attention possible aux définitions qu'ils don„ nent de ces formes, et de ces facultés, on reconnoîtra „ qu'elles ne reveillent point d'autre idée, que celle de „ l'Etre, et de la cause en général, que l'esprit rapporte „ à l'effet qui se produit „. De-là il suit que l'idée de l'Etre en général est toujours présente à l'esprit, et que même lorsque l'esprit est en suspens, tous les Etres, auxquels il peut vouloir penser particuliérement, lui sont aussi présents, quoique d'une manière confuse, et générale, de la même façon que toutes figures d'un tableau, que l'esprit

peut vouloir considérer en particulier, lui doivent déjà être présentes d'une manière confuse et générale, comme on l'a dit ci-dessus.

C'est inutilement que Locke prétend reformer les expressions de Malebranche.

16. Cependant M. Locke trouve ici beaucoup à redire au raisonnement du P. Malebranche ; premiérement parce qu'il se sert du mot d'Etre : car la question ayant roulé jusqu'ici sur les idées, il devoit dire, que nous pouvons désirer d'avoir toutes les idées, et que nous les avons déjà toutes présentes ; et non pas que nous pouvons désirer de voir tous les Etres, et que nous les avons déja présents par notre union à celui qui les renferme tous dans la simplicité de son Etre. Cette reforme de Monsieur Locke est assurément fort inutile ; puisqu'on ne peut supposer sans faire tort aux esprits les plus communs, qu'il se trouve un Lecteur qui ne comprenne très-aisément, que dans le sentiment du P. Malebranche ces Etres, qui sont presents à l'esprit par son union à celui qui les renferme tous, ne peuvent être que les idées archétypes des ces Etres; idées qui en contiennent pourtant toute la réalité, comme on l'a expliqué ici-dessus.

Objection de Locke, que la présence confuse de tous les Etres n'est que la capacité qu'a l'esprit d'en avoir les idées.

17. Ensuite de cette reforme M. Locke ajoute, „ qu'il „ ne conçoit pas que, par cette idée particulière confuse, „ et générale, l'Auteur puisse entendre autre chose, si „ non la capacité qui est en nous d'avoir des idées, et alors „ tout son argument reviendra à ceci, nous avons toutes „ les idées, parce que nous sommes capables de les avoir „ toutes. Ce qui ne conclut en aucune façon que nous les „ ayons déjà toutes par notre union avec Dieu qui les ren„ ferme toutes.

Réponse.

18. Je réponds, que celui qui jete un regard sur un tableau chargé de figures, et l'envisage tout d'une vue, n'a pas seulement la capacité de voir toutes ces figures d'une manière particulière, et distincte ; mais que de plus il les voit déjà d'une manière confuse, et générale. Il en est de même des idées auxquelles nous pouvons vouloir penser d'une manière particulière, et distincte ; il faut que nous les ayons déjà présentes à l'esprit d'une manière confuse, et générale, qui ne consiste pas dans une simple capacité de les avoir, non plus que la puissance de voir d'une manière particulière toutes les figures d'un tableau présent aux yeux, ne consiste pas dans une simple capacité de les

voir, et telle que l'esprit l'avoit déjà par sa nature, avant que le tableau lui fût présenté.

Objection de Locke; qu'on ne peut voir en général une chose particulière, et qu'il y auroit de la confusion en Dieu.

19. C'est donc en vain que Monsieur Locke ajoute ces paroles à celles qu'on vient de rapporter. „ Je ne vois „ pas qu'il y ait, ou qu'il puisse même y avoir d'autre „ sens dans les paroles précédentes, que celui que je leur „ ai donné; car ce que nous désirons de voir n'étant rien „ que ce que nous voyons déjà, (ou si c'étoit quelqu'au- „ tre chose, l'argument de l'Auteur perdroit toute sa for- „ ce, et ne prouveroit rien) et ce que nous désirons „ de voir, étant, ainsi qu'on vient de nous dire, quelque „ chose de particulier, tantôt une chose, tantôt une autre, „ il faut que ce que nous voyons actuellement, soit aussi „ quelque chose de particulier. Or comment peut-on voir „ en général une chose qui est particulière? Cela me pas- „ se; et après quelques exemples, qui assurément ne prou- „ vent rien contre le P. Malebranche, il ajoute, si toutes „ les idées que j'ai, sont des Etres réels en Dieu, ainsi „ que l'Auteur l'a dit, il est clair qu'elle doivent être au- „ tant d'Etres réels, et distincts en Dieu, et si nous les „ voyons en Dieu, c'est-à-dire, comme des Etres distincts, „ et particuliers; par conséquent nous ne les verrons pas „ confusément, et en général. D'ailleurs je ne comprends „ pas trop bien ce que c'est que voir confusément une idée „ quelle qu'elle soit. Ce que je vois, je le vois; et l'idée „ que je vois est distincte de toute autre idée qui n'est pas „ la même que cette première. Outre cela je les vois com- „ me elles sont en Dieu, et telles qu'il me les découvre. „ Or je demande, ces idées sont-elles en Dieu confusément, „ ou Dieu me les découvre-t-il confusément?

Qu'on peut voir en Dieu les idées généralis, par le moyen desquelles on ne connoît que confusément les choses particulières.

20. Ce qui passe donc ici l'intelligence de M. Locke, c'est premièrement qu'on puisse voir une chose particulière d'une manière générale; et en second lieu qu'on la puisse voir de cette manière en Dieu; cependant il n'y a rien en tout cela qui dût passer l'intelligence la plus médiocre, et qui ne s'en laisse pas imposer par les termes. Quand on voit un ami de loin, en sorte qu'on comprend bien que c'est un homme, mais qu'on ne peut pas distinguer, si c'est Pierre, Jean, ou Jacques: ce qu'on voit est assurément un Etre particulier, et pourtant on ne le voit que d'une manière générale, c'est-à-dire, qu'on ne le connoît que sous l'idée générale d'homme; car on appelle

idée générale, une idée applicable à plusieurs sujets particuliers, telle qu'est alors l'idée qu'on a de cet homme, puisque cette idée peut également être appliquée à quelque individu que ce soit ; mais lorsqu'en m'approchant je reconnois que cet homme est mon ami, je viens à connoître, et à voir d'une manière particulière ce même Etre qu'auparavant je ne voyois que d'une manière confuse, et générale. Mais, répète M. Locke, ce qu'on voit on le voit. Qu'est-ce donc que voir une idée confusément? Sans doute que ce qu'on voit on le voit : aussi le P. Malebranche ne dit nulle part qu'on voie les idées confusément, mais seulement qu'on voit confusément les choses particulières par le moyen des idées générales, ou ce qui revient au même, que les idées générales ne représentent que confusément les choses particulières auxquelles elles sont applicables ; ce qui est hors de doute : ainsi pour ne laisser lieu à aucune équivoque, on peut considérer une idée générale par rapport à d'autres idées générales, comme l'idée générale d'animal par rapport à l'idée d'une pierre, ou d'une arbre même en général ; et on peut considérer cette idée générale d'animal par rapport aux idées particulières des différents animaux auquel cette idée générale est applicable. Si je compare cette idée générale avec celle des autres genres, elle est très-distincte. Car par cette idée je distinguerai fort bien un animal que je vois s'avancer de loin, d'une pierre, ou d'un arbre ; mais si je le compare avec les idées particulières auxquelles elle est applicable, cette idée est confuse, non qu'elle ne représente distinctement ce qu'elle représente, c'est-à-dire un animal en général ; mais parce qu'elle ne représente pas particuliérement un âne, un cheval ec., quoique ce qu'on a devant les yeux, et qu'on souhaite de connoître particuliérement, soit un âne, ou un cheval ec.

Il est donc déjà prouvé, qu'on peut voir un Etre particulier d'une manière générale. Chose qui passe M. Locke; maintenant il est indubitable que l'essence de Dieu contient toute la réalité qui répond aux différents genres, et aux différentes espèces des choses, c'est-à-dire toute la réalité de leurs attributs communs, et particuliers ; donc il n'y a aucun inconvénient que nous apercevions en Dieu les idées générales, par le moyen desquelles on ne voit que confusément les choses particulières, ainsi qu'on vient de l'expli-

quer. Voilà donc où aboutissent ces grandes difficultés qui passent M. Locke.

Objection de Locke ; que Dieu étant toujours présent à l'esprit, l'esprit devroit avoir toujours toutes les idées.

21. Une autre objection, que le sentiment du P. Malebranche fait naître bien naturellement dans l'esprit, selon M. Locke, est que si les idées étoient toujours présentes à l'esprit, parce que Dieu, en qui elles sont, lui est toujours actuellement présent, on devroit toujours voir actuellement toutes choses. Le P. Malebranche repond à la vérité qu'on ne les voit, que quand il plaît à Dieu de nous les découvrir. „ Mais cette réponse, répond M. Locke, „ renverse entiérement l'hypothèse, et la rend aussi inutile, et aussi inintelligible, qu'aucune de celles qu'on „ venoit de rejeter à cause de leur insuffisance, et de leur „ obscurité. L'Auteur prend à tâche de nous expliquer, „ comment nous apercevons quelque chose, et nous dit que „ c'est parce que nous en avons déjà les idées présentes à „ notre esprit ; car l'Ame ne peut rien apercevoir qui soit „ éloigné d'elle : et ces idées, continue-t-il, ne sont „ présentes à notre esprit, que parce que Dieu, en qui „ elles sont, est présent à notre esprit. Jusques-là il n'y „ a rien à dire à son argument, il se soutient : mais „ ajouter que cette présence ne suffit pas pour rendre ces „ idées visibles, qu'il faut que Dieu fasse encore quelque chose pour les découvrir, c'est gâter tout, c'est „ me laisser dans des ténèbres aussi épaisses, que celle où „ j'étois d'abord. Enfin tout ce qui a été dit de la présence des idées à mon esprit, ne me fait, ni ne me fera jamais comprendre la manière dont on les aperçoit, „ jusqu'à ce qu'on m'ait expliqué ce que Dieu fait de „ plus que les représenter à mon esprit, lorqu'il me les „ découvre. „

Réponse : explication des différentes sortes d'unions de l'esprit avec Dieu, et ce que c'est que la découverte des idées.

22. Ce que j'ai dit ci-dessus des différentes présences, ou unions, que Dieu peut avoir avec ses créatures, est, je crois, plus que suffisant pour faire connoître le foible de cette objection : mais il y a une chose particulière à remarquer, c'est que Mr. Locke avoue franchement, que lorsque le P. Malebranche dit que ce que nous apercevons, nous l'apercevons, parce que nous en avons l'idée présente à l'esprit, et que nous avons les idées présentes à l'esprit, parce que Dieu, en qui elles sont, nous est toujours présent, jusques-là son argument se soutient. Or je demande à M. Locke ce qu'il entend par la présence de

Dieu à l'esprit, sur laquelle est appuyé cet argument. Je ne crois pas qu'il pense que cette présence ait rien de semblable à la présence des corps dans l'espace : cette présence ne peut donc signifier autre chose, qu'une action immédiate de Dieu sur l'esprit. Or nous concevons, que la premiére, et la plus essentielle de toutes ces actions est celle, par laquelle Dieu donne l'Etre à ses créatures, puisque sans cette action les créatures n'existeroient pas, et ne pourroient pas être le sujet d'autres actions de Dieu sur elles. Mais quoique par cette action Dieu soit intimément présent à l'esprit, cette action pourtant, et cette présence n'a d'autre effet, que de lui donner l'Etre. On ne peut donc concevoir que par cette présence seule l'esprit voie les idées qui sont en Dieu. Donc si l'argument du P. Malebranche, quand il dit que les idées sont présentes à notre esprit, parce que Dieu lui est présent, se soutient fort bien, comme M. Locke l'avoue, il faut que M. Locke entende par cette présence non une présence telle, que les corps l'ont dans l'espace, non l'action, par laquelle Dieu donne l'Etre à l'esprit, mais une autre action de Dieu sur l'esprit ; sans cela le mot de présence, dont se sert le P. Malebranche dans son argument, seroit un mot vuide de sens, ou n'auroit qu'un sens faux, et absurde, et par conséquent bien loin qu'il n'y eût rien à dire jusques-là à son argument, bien loin que cet argument se soutint, il tomberoit de lui-même, avant que d'arriver jusques-là. Or cette présence ne peut être que l'action, par laquelle Dieu agit sur l'Ame comme cause exemplaire, ou représentative des différents Etres, et cause en elle une passion, qui est la perception de l'essence de Dieu, en tant que représentative d'un tel, ou tel Etre. Et c'est cette action, par laquelle Dieu présente, ou découvre à l'esprit les idées qui sont en lui. Dieu ne fait donc rien de plus, que de présenter à l'esprit les idées, lorsqu'il les lui découvre. Et tous ces mots : présenter à l'esprit les idées, les lui découvrir, s'unir à lui d'une manière intelligible, ne signifient que cette même action de Dieu, comme cause exemplaire ec.

Objection de Locke que la variété des idées causeroit de la variété en Dieu.

23. Une autre chose, que M. Locke trouve incompréhensible dans le système du P. Malebranche, est comment Dieu peut contenir dans la simplicité de son Etre une variété d'Etres réels, tels que l'Ame les y puisse voir di-

stincts l'un de l'autre. Ces Etres devroient être des parties de Dieu, ou des modifications de Dieu, ou Etres contenus en Dieu, comme les corps dans l'espace. Dire qu'ils sont en Dieu éminemment, c'est dire qu'ils n'y sont pas actuellement, et qu'on ne peut les y voir actuellement, mais seulement éminemment. Ainsi quoiqu'on accorde que Dieu voit toutes choses, dire pourtant que nous voyons toutes choses en Dieu, ce n'est qu'une expression métaphorique, qui ne sert qu'à nous cacher notre propre ignorance.

Réponse : on éclaircit l'idée de Dieu : et comment Dieu renferme toutes les idées en une parfaite simplicité.

24. Cette objection de M. Locke n'attaque pas tant le sentiment du P. Malebranche, que l'idée même de Dieu, ou de l'Etre sans restriction ; il n'y a qu'à rentrer en soi-même, et consulter cette idée, pour être pleinement convaincu, que l'Etre sans restriction, celui qui est, doit comprendre toute réalité à laquelle ce nom d'Etre peut s'étendre, comme je l'ai remarqué ci-dessus ; car s'il y avoit quelque réalité hors de Dieu, qui ne fût pas en Dieu, il est évident que Dieu ne seroit point la plénitude de l'Etre, il seroit une telle sorte d'Etre, et non l'Etre même. Or la réalité des Etres finis ne peut pas être formellement en Dieu, telle qu'elle est dans les Etres finis, c'est-à-dire accompagnée de défauts, et de négations, comme la réalité d'un Etre fini, d'une pierre, par exemple, est accompagnée de la négation de la réalité qui est propre à l'esprit. Car en Dieu il n'y a certainement aucun défaut, aucune négation de réalité, puisqu'il y a contradiction, que dans l'Etre même il y ait négation de l'Etre. Donc il faut que la réalité des Etres finis se trouve en Dieu sans défaut, et sans imperfection, c'est-à-dire d'une manière plus parfaite, et plus éminente. De-là il suit, que les idées des choses qui ne sont que la réalité de ces mêmes choses, en tant qu'elles sont éminemment en Dieu, ne sont point des parties de Dieu, puisque Dieu est très-simple ; ni des modifications de Dieu, puisqu'il est impossible que l'Etre infini, et sans restriction soit modifié, ni ce qui est encore plus absurde, elles ne sont point en Dieu, comme dans un espace : elles sont la substance même de Dieu, qui comme plénitude de l'Etre contient la ressemblance parfaite de toutes les réalités possibles. L'idée donc d'un esprit, c'est l'essence même de Dieu, en tant qu'elle contient la réalité de l'esprit. L'idée de la matière, c'est l'essence

même de Dieu, en tant qu'elle contient la réalité de la matière, et lorsque l'essence de Dieu se découvre à nous, selon le rapport qu'elle a à ses différentes créatures, nous les apercevons par notre propre union à l'essence même de Dieu qui en est l'idée. De-là il suit aussi, que quoique la réalité des choses soit en Dieu éminemment, c'est-à-dire sans défaut, et sans imperfection, il ne s'ensuit pas que nous ne puissions voir en Dieu cette réalité, telle qu'elle est dans les choses mêmes, parce que Dieu peut nous découvrir son essence précisément, selon le rapport qu'elle a à la réalité de ces choses. Et certainement, si on ne pouvoit voir actuellement ce qui est en Dieu éminemment, Dieu qui ne voit les choses, que comme elles sont en lui, ne pourroit les voir qu'éminemment, et non actuellement. De-là il suit enfin, que quand on dit que nous voyons toutes choses en Dieu, ce n'est point une expression métaphorique, mais qu'elle a un sens trés-littéral, comme on vient de l'expliquer.

CHAPITRE II.

Autre preuve ; qu'on voit toutes choses en Dieu, prise des Idées universelles.

1. Pour donner plus de poids à l'argument qu'on vient d'examiner, le P. Malebranche en apporte un autre qui s'y rapporte fort naturellement. Exposition de la preuve du P. Malebranche.

„ Il semble, dit-il, que l'esprit ne seroit pas capable de se représenter des idées universelles de genre, d'espèce ec., s'il ne voyoit tous les Etres renfermés en un. Car toute créature étant un Etre particulier, on ne peut pas dire qu'on voit quelque chose de créé, lorsqu'on voit par exemple un triangle en général. Enfin je ne crois pas qu'on puisse bien rendre raison de la manière dont l'esprit connoît plusieurs vérités abstraites, et générales, que par la présence de celui qui peut éclairer l'esprit en une infinité de façons différentes „. Le P. Malebranche avoit déjà fait valoir cet argument à la fin du Chap. IV. contre l'opinion de ceux qui croient que les idées sont des Etres, ou espèces créées, quelles qu'elles soient. De plus il est évident, dit-il, „ que l'idée, ou objet immédiat de notre esprit, lorsque nous

„ pensons à des espaces immenses, à un cercle en général, „ à un Etre indéterminé, n'est rien de créé. Car toute „ réalité créée ne peut être infinie, ni générale; tel qu'est „ ce que nous apercevons alors.

M. Locke n'y répond, que par une plaisanterie.

2. On croira facilement, que M. Locke n'ayant rien répondu à cet argument dans la discussion du Chapitre IV. s'étoit reservé d'y répondre ici. Il le rapporte en effet depuis ces paroles: *Enfin je ne crois pas ec.*, et changeant les derniers mots *d'une infinité de façons différentes* en ceux ci: *de mille façons différentes*, voici la belle réponse qu'il bâtit sur ce changement. „ On ne peut pas nier, „ que Dieu ne puisse éclairer l'esprit de mille façons dif- „ férentes, et il est vrai aussi que toutes ces mille façons „ peuvent être telles, que nous n'en puissions comprendre „ aucune. Mais ce n'est pas de quoi il est ici question: il „ ne s'agit que de savoir, si quand on voit toutes choses „ en Dieu, cela nous fait mieux comprendre une seule de „ ces façons. Pour moi j'avoue, que si cela m'étoit ar- „ rivé, je saurois un gré infini à l'Auteur de ce que de ces „ mille façons différentes, il n'en restoit que neuf cents „ quatre vingt dix-neuf auxquelles je ne comprenois rien; au „ lieu qu'à présent il faut que je confesse mon ignorance à „ l'égard du millier entier.

N'est-ce pas là en vérité une belle manière de se tirer d'affaire? Et n'est-ce pas l'effet d'un bel esprit d'avoir su changer cette infinité de façons différentes en mille façons différentes, pour donner lieu à la plaisanterie des neuf cents quatre vingt dixneuf qui restent inconnues, et qu'on n'auroit pas pu si bien déterminer en retenant le mot d'infinité, puisqu'en supposant que d'une infinité de façons une seule fût connue, il n'est pas si aisé de nombrer toutes les autres qui restent inconnues. Mais puisqu'il ne s'agit point ici de plaisanteries, revenons aux idées abstraites, et générales. Il m'a toujours paru, que les idées générales prouvent deux vérités de très-grande conséquence; l'une est que l'Ame, qui les connoît, n'est point matérielle, l'autre que l'Ame, quoique spirituelle, ne peut les trouver en elle-même, c'est à dire en ses propres modifications, ou perceptions, et qu'il faut absolument qu'elle les voie dans l'Etre sans restriction.

Les idées universelles prouvent l'immatérialité de l'Ame.

3. Je dis donc, que les idées générales prouvent invinciblement, que l'Ame n'est pas matérielle. Car tout ce

qu'on aperçoit, doit avoir quelque réalité, puisqu'il est évident que le rien ne peut être aperçu. Donc si on pense à un triangle en général, il faut que la réalité du triangle en général existe. Or la réalité d'un triangle en général ne peut se trouver dans aucune étendue qui existe hors de l'esprit. Donc il faut, que cette réalité se trouve dans l'idée qui la représente a l'esprit. Or dans le système de la matérialité de l'Ame cette idée ne peut être, ou qu'un simulacre corporel, comme le pensent Epicure, et Lucrece, ou une certaine disposition, ou arrangement des parties de cette Ame matérielle, ce qui est un sentiment, que M. Locke veut que l'on regarde comme assez probable, pour qu'on ne doive pas le rejeter comme absolument faux: or il est constant, que quand même les simulacres, ou images corporelles d'Epicure, et de Lucrece, qu'on suppose être comme des feuilles très-minces, et très-deliées, qui se détachent de la superficie des objets, et qui étant transportées par l'air jusques dans les yeux, s'appliquent, et se collent, pour ainsi dire, sur l'Ame materielle, pour lui faire la représentation de l'objet dont elles portent l'empreinte; quand même, dis-je, ces images, ou idées corporelles ne seroient pas ouvertement contraires à toutes les loix du mouvement, à la résistence des fluides, à la réflexion et réfraction de lumière, et à tant d'autres vérités reconnues de la Physique; toujours est-il constant, que ces images corporelles ne peuvent représenter que les objets particuliers dont elles se détachent, et dont elles conservent la figure, la couleur ec.; et quand même plusieurs s'uniroient, elles pourroient tout au plus former une figure composée, mais toujours particulière: enfin ces images étant des corps particuliers, il est évident qu'il n'est pas moins impossible qu'elles contiennent la réalité d'un triangle en général, et qu'elles en portent la ressemblance, qu'il est impossible que les corps mêmes, dont elles émanent, soient figurés par une figure en général: d'autre part, quand on supposeroit que les idées sont des modifications d'une Ame matérielle, ou *d'un amas de matière disposée d'une certaine façon*, il n'est pas moins évident, que toute disposition de cette Ame doit être quelque chose de particulier, et de déterminé, et qu'une figure en général, ou bien sa ressemblance et la réalité ne peut s'y trouver non plus, que dans aucune autre portion d'étendue. Il est donc certain que l'Ame, qui, pense à un trian-

gle en général, ou qui a des idées abstraites, ne peut être matérielle ; puisque la réalité de ces sortes d'idées ne pouvant avoir lieu dans la matière, aucune idée matérielle ne peut la représenter.

Les idées universelles ne peuvent être des perceptions, ou modifications de l'Ame.

4. Il n'est pas moins aisé de prouver que l'Ame, quoique supposée spirituelle, ne peut pourtant trouver en elle même, et en ses propres perceptions les idées abstraites, et générales. La raison en est, que toute modification d'un Etre particulier est quelque chose de particulier. Donc la perception, qui n'est qu'une passion, ou modification de l'Ame, est quelque chose de particulier ; or est-il qu'une idée abstraite, un triangle en général, qui est l'objet immédiat de l'esprit, quand il y pense, n'est pas quelque chose de particulier ; donc le triangle en général, qui n'est point différent de l'idée que nous en avons (puisqu'aucun objet extérieur, et étendu n'est un triangle en général) ne peut être la perception même de l'esprit. Donc ce triangle en général ne peut se trouver que dans l'Etre sans restriction, et l'Ame ne peut l'apercevoir, que dans cet Etre sans restriction, qui seul peut lui donner la représentation de l'Etre en général. Je sais que M. Locke, dans son Essai sur l'entendement humain, prétend prouver que les idées abstraites sont des idées de formation ; mais comme une fausseté est souvent contraire à une autre fausseté, il seroit aisé de montrer qu'il ne peut soutenir un tel sentiment, qu'en détruisant ses propres principes : je l'ai fait voir dans une dissertation particulière.

CHAPITRE III.

Autre preuve du même sentiment, prise de l'idée de l'infini.

L'idée de l'infini prouve également l'existence de Dieu, et qu'on voit toutes choses en Dieu.

1. Une autre preuve, que le P. Malebranche apporte de son sentiment, est celle-là même qui démontre l'existence de Dieu de la manière la plus simple, et la plus solide. C'est l'idée même de l'infini. Pour peu qu'on réfléchisse sur soi-même, on connoîtra évidemment sans en pouvoir douter le moins du monde, qu'on a l'idée d'un Etre infini, d'un Etre infiniment parfait. J'avance cette première proposition avec d'autant plus de confiance, que je la trouve formelle-

ment dans la septième lettre de M. Locke à M. Limborck; „ je crois, dit M. Locke, que quiconque réfléchira sur soi „ même, connoîtra évidemment, sans en pouvoir douter le „ moins du monde, qu'il y a un Etre infini. " Et on ne peut, selon M. Locke, connoître qu'il y a un Etre infini, si on n'a l'idée d'un Etre infini; puisque, selon lui, nos connoissances ne s'étendent point au-delà de nos idées. Or est-il qu'aucune modalité créée, aucun Etre fini ne peut représenter l'Etre infiniment parfait. Ce qui est bien aisé à démontrer, car il est évident, que le néant ne peut représenter l'Etre; or si le moins parfait, et le fini pouvoient représenter le plus parfait, et l'infini, le néant représenteroit l'Etre, puisque le moins parfait, et le fini est comme néant de ce qui lui manque pour être plus parfait, et infini; donc l'idée, par laquelle nous connoissons immédiatement l'Etre infini, et infiniment parfait, et qui le représente à notre esprit, ne peut rien être de créé. Donc l'idée que nous en avons, prouve également, que cet Etre infini existe, et qu'il est l'objet immédiat de notre esprit, lorsque nous l'apercevons; et c'est avec raison qu'un excellent Poëte, et Philosophe Italien de nos jours a pu dire d'après Descartes:

Pur nella mente ho il simulacro impresso
D'un Ente perfettissimo, infinito.
E forse questo ancor vien da me stesso,
Da l'idea di me stesso in me scolpito:
Ma finito son io: nè può riflesso
Causar d'Ente infinito Ente finito:
Dunque infinita è fuor di me sostanza,
S'in me d'Ente infinito è la sembianza.

2. Voici maintenant ce que M. Locke objecte à cette démonstration du P. Malebranche, que j'ai un peu étendue pour la mieux faire comprendre: „ Si ce que le P. Male- „ branche dit dans le paragraphe suivant, prouve quelque cho- „ se, c'est que l'idée, que nous avons de Dieu, est Dieu „ même; puisque, comme il dit, elle est quelque chose d'in- „ créé: les idées, que les hommes ont de Dieu, sont si „ différentes, qu'il y auroit de l'extravagance à les confon- „ dre. Et il ne sert de rien à dire, que tous les hommes „ auroient les mêmes idées de Dieu, s'ils s'appliquoient éga- „ lement à le contempler. Car puisque l'Auteur avoit ame-

Objection de Locke prise de ce que l'idée de Dieu est différente en différentes personnes.

„ né ce qu'il dit ici, pour prouver que Dieu est présent à „ l'esprit de tous les hommes, et que par conséquent tous „ les hommes le voient, cela doit nécessairement, ce sem- „ ble, prouver aussi, que puisque Dieu est immuablement „ le même, et que les hommes le voient, il faut que tous „ les hommes le voient le même.

Réponse : il est prouvé par Locke même, que l'idée de Dieu ne peut être qu'une.

3. Il n'y a qu'à réflechir tant soit peu sur la preuve qu'on vient de rapporter, pour connoître qu'elle est appuyée uniquement sur cette proposition : que tous les hommes, qui ont l'idée de Dieu, ou de l'Etre infiniment parfait, ne l'ont qu'autant que cet Etre infiniment parfait est lui-même l'objet immédiat de leur esprit. C'est donc à ceci que M. Locke devoit répondre ; mais il n'y répond point du tout. Il commence par dire, que les idées, que les hommes ont de Dieu, sont fort différentes. S'il disoit que les hommes attachent à ce mot *Dieu*, des significations fort différentes, on pourroit lui passer cette proposition ; mais que les idées, que les hommes ont de l'Etre infiniment parfait, puissent être différentes, c'est ce qui est absolument faux : puisque toute idée n'étant que la ressemblance de l'Etre qu'elle représente, selon M. Locke, il faut de toute nécessité, que l'idée de l'Etre infiniment parfait, ou d'un même Etre, soit toujours la même. En effet M. Locke lui même, dans sa cinquième lettre à M. de Limborck, dit expressément, que l'idée ordinaire, et la véritable idée qu'ont de Dieu ceux qui reconnoissent son existence, c'est qu'il est un Etre infini, éternel, incorporel, et tout parfait : et l'idée de l'Etre tout parfait doit être, selon lui, la même pour tous, puisque tous en peuvent, et en doivent tirer les mêmes conséquences qu'il en tire lui-même pour prouver son unité. D'où il suit, que tout homme, qui auroit une idée différente de Dieu, n'auroit point du tout l'idée de Dieu, mais l'idée d'un Etre très-différent de Dieu, et que par un abus de mot il appelleroit Dieu. Or quand même on supposeroit, qu'il y a des hommes qui sont dans ce cas là, il suffit toujours, que l'idée ordinaire, qu'ont de Dieu ceux qui reconnoissent son existence, soit l'idée de l'Etre tout parfait, pour que notre preuve subsiste en son entier ; mais ces hommes, qui ont des idées extravagantes de Dieu, ne voient-ils pas Dieu aussi-bien que les autres ? Ils le voient sans doute, mais plus foiblement, faute d'attention. Car comme l'attention est cause occasionelle de la découverte de

plusieurs idées, de même le défaut d'attention est cause de la privation de ces idées, ou bien qu'une idée, quoique présente à l'esprit, ne l'affecte que très-légérement. Et qu'en effet une idée soit plus, ou moins vivement aperçue, selon le plus ou le moins d'attention, c'est une chose dont l'expérience ne nous permet pas de douter, et c'est ensuite de cette expérience que M. Locke, Liv. II. de l'Entendement humain chap. IX. §. 9. et 10., nous enseigne, que certaines idées sont à peine observées; qu'un homme, qui lit, ou écoute avec attention, songe peu aux caractères, ou aux sons; et que mille fois le jour il nous arrive de fermer les paupières, sans nous apercevoir que nous sommes tout à-fait dans les ténèbres. Il en est de même de l'idée de l'Etre infiniment parfait. Quoique cette idée soit presque toujours présente à l'esprit, et que ce soit même par le moyen de cette idée, que l'esprit connoît les différents degrés de perfection qu'il observe dans tous les Etres, comme dit fort bien S. Thomas, que ce soit aussi par le moyen de cette idée qu'on peut connoître les défauts, et les imperfections des créatures, puisque les défauts ne peuvent tomber directement sous la connoissance, ni être connus par eux mêmes, mais seulement par la connoissance des réalités, ou perfections, dont ces défauts sont les privations; cependant cette idée est elle-même à peine observée, parce que l'esprit occupé des idées des choses sensibles, ne réfléchit que peu aux idées qui n'ont rien de sensible; et que son peu d'attention est cause, que ces idées ne l'affectent que très légérement, et par conséquent que la passion de l'Ame, qui en est causée, et qui est la perception de cette idée, est elle-même fort légère; ce que je viens de dire peut suffire, à ce que je crois, pour répondre à l'objection de M. Locke. J'ai tâché d'éclaircir dans un Traité particulier les difficultés qui se présentent ordinairement sur l'idée de Dieu, et sur son origine. J'y ai fait voir, que la notion de Dieu, quelque différente qu'elle ait été parmi les différents peuples, a toujours eu quelque chose de commun, et qui en étoit comme le fond, c'est-à dire l'idée d'un Etre très parfait, et très-excellent; que ce qui à défiguré cette idée parmi les différents peuples, ce sont les sens, et l'imagination, qui ont fait ajouter à cette idée simple d'un Etre très-parfait, des idées sensibles de corps, de figure, de division ec.; que les ouvrages de l'imagination n'ayant aucune régle com-

mune, et invariable, ce bizarre assortissement a dû être différent parmi les différents peuples, et en différents tems, et qu'il a dû varier par la variation de la coûtume, et de l'éducation ; et que cette idée de l'Etre très-parfait, étant toujours restée dans la notion de Dieu, les hommes qui ont consulté cette idée, ont pu facilement reconnoître, que toutes les idées sensibles, qu'on y avoit ajoutées, étoient incompatibles avec cette idée, et qu'enfin l'effort qu'ils ont été obligés de faire pour en écarter toutes ces idées, a fait croire à plusieurs, qu'ils n'avoient de Dieu qu'une idée négative, et qu'ils ne le connoissoient, que *per remotionem*, quoiqu'il eût été impossible de connoître que les idées sensibles n'étoient pas compatibles avec l'idée de la souveraine perfection, s'ils n'avoient eu une idée positive de cette souveraine perfection.

Si nous avons l'idée de l'infini avant celle du fini.

4. Monsieur Locke trouve ensuite fort extraordinaire, que le P. Malebranche, dans le paragraphe qui suit, avance, que nous avons l'idée de l'infini même avant celle du fini : il dit que c'est une chose de fait qu'il trouve combattue par sa propre expérience ; qu'il ne sauroit non plus admettre la conséquence que le P. Malebranche tire de ce principe : que l'esprit n'aperçoit le fini, que dans l'idée même qu'il a de l'infini, et qu'enfin il ne sauroit croire qu'un enfant ne puisse compter jusqu'à vingt, et avoir l'idée d'un tranchoir quarré, ou d'une assiette ronde ec., sans avoir l'idée de l'infini. Il n'y a qu'un moyen de résoudre cette question, c'est de savoir, si nous avons une idée positive de l'infini, ou si nous ne l'avons pas. Si nous n'avons aucune idée positive de l'infini, M. Locke n'a pas tort de trouver étranges les propositions du P. Malebranche, qui lui sont communes avec la plus part des Carthésiens ; mais si nous l'avons cette idée positive de l'infini, les Carthésiens, et le P. Malebranche ont raison. Or ce n'est pas ici une de ces questions dont la décision doive être regardée comme chose indifférente, et de peu d'importance, si le principe des Carthésiens est vrai ; s'il est vrai que nous ayons l'idée de l'infini, nous avons une démonstration de l'existence de Dieu aussi évidente, que quelque démonstration géométrique que ce soit, et qui renverse d'un seul coup toutes les vaines chicanes des Athées. C'est ce qui m'a fait entreprendre de composer sur ce sujet une dissertation particulière contre M. Locke : ce qui ne me dispen-

se pourtant pas d'en redire ici deux mots ; mais avant tout, il y a deux remarques à faire qui méritent quelque attention.

L'imagination fait souvent illusion au commun des hommes sur l'idée de l'infini.

5. La première est, que ce qui a coûtume de faire illusion à plusieurs personnes sur le sujet de l'infini, et qui leur persuade qu'ils n'en ont aucune idée, c'est qu'ils ne peuvent l'imaginer ; principe assurément faux et grossier, contre lequel se déchaînent ouvertement tous les Philosophes qui ont traité de l'art, ou de la manière de penser, et qui en ont donné des préceptes ; mais principe seduisant, qui entraine souvent les Philosophes mêmes, malgré leurs declamations, ou les entretient dans les erreurs, et les préjugés du vulgaire. C'est ainsi que plusieurs personnes croient ne point concevoir, et qu'il soit même impossible de concevoir, que sur la pointe d'une aiguille très-fine, il se puisse construire un monde entier parfaitement semblable au nôtre, contenant une semblable variété, et un nombre égal de grands, et de petits corps avec toutes leurs grandeurs, et leurs distances proportionnelles. Cependant c'est une conséquence, à laquelle l'idée de l'étendue, et de sa divisibilité au moins indéfinie nous conduit nécessairement. Mais parce qu'on ne peut s'imaginer un tel monde, on le croit impossible, et inconcevable. Monsieur Le Clerc lui-même après avoir reconnu dans sa Physique la divisibilité de la matière à l'infini, ne vient-il pas proposer dans sa Pneumatologie contre les traces, que les choses sensibles forment dans le cerveau, selon les Carthésiens, comme invincible cette miserable objection ; que s'il y avoit dans le cerveau des traces distinguées de toutes les idées que nous avons, et de tous les mots dont nous nous servons pour les exprimer, il faudroit que notre cerveau fût plus vaste que la plus vaste de toutes les bibliotheques ? Cet Auteur ne pouvoit pas imaginer cette multitude de traces dans une petite portion de matière ; cependant dès qu'on conçoit, que la matière est divisible à l'infini, on ne peut du moins que de concevoir, qu'il se peut former, non seulement dans toute la capacité du cerveau, mais dans la moindre partie du cerveau cette multitude de traces qui a si fort effrayé l'immagination de M. Le Clerc, et l'a fait tomber en contradiction avec lui-même, et avec sa pure intellection. Qu'on se souvienne donc, que quand nous disons, que l'esprit aperçoit l'infini, nous n'entendons pas qu'il puisse

l'imaginer comme un triangle, un quarré ec., mais qu'il l'aperçoit par pure intellection, comme il aperçoit une figure de 1000 côtés, et la distingue fort bien d'un autre de 1001 côtés, quoique l'imagination ne lui représente distinctement ni l'une, ni l'autre.

Distinction de M. Locke entre l'espace infini, et l'infinité de l'espace, qui revient à la distinction entre l'infini en acte, et l'infini en puissance.

6. Une autre chose qu'il faut soigneusement remarquer pour éviter l'équivoque des termes, c'est que M. Locke fait une distinction entre l'infinité des nombres, et de l'espace, et le nombre, ou l'espace infini. L'infinité du nombre, et de l'espace est, selon lui, la puissance qu'a un certain nombre, ou un certain espace déterminé de recevoir des nouvelles additions sans fin; et l'idée, que nous avons, il la définit, Liv. II. chap. XVII. §. 7. „ une progression „ sans fin, qu'on suppose que l'esprit fait par des répé„ titions de telles idées de l'espace qu'il lui plaît de choi„ sir „; il accorde à l'esprit sans difficulté l'idée de l'infinité de l'espace; mais il nie absolument que l'esprit puisse avoir l'idée d'un espace actuellement infini. On voit par-là, que la distinction que fait M. Locke entre l'infinité de l'espace, et l'espace infini, ou simplement entre l'infinité, et l'infini, revient à celle des Scolastiques entre l'infini en puissance, et l'infini en acte, avec cette seule différence, que les Scolastiques mêmes ont su s'expliquer plus nettement que M. Locke.

Preuve qu'on a l'idée de l'infini en puissance.

7. Ces remarques ainsi supposées, l'état de la question se réduit à savoir, si nous connoissons non seulement l'infini en puissance, mais-aussi l'infini en acte; ou pour m'expliquer plus clairement, si l'idée, que nous avons de l'espace par exemple, n'est autre que celle que nous avons reçue par les sens, et qu'ensuite nous avons augmentée par des répétitions plus, ou moins fréquentes de quelque partie de cet espace déterminé dont nous avons reçu l'idée par les sens, ce qui est le sentiment de M. Locke; ou bien si nous avons l'idée d'une étendue sans bornes, qui surpasse non seulement celle que nous avons pu apercevoir par les sens, mais-aussi toutes celles que notre imagination peut fixer, quelque effort qu'elle fasse pour étendre ce qu'elle conçoit d'espace déterminé. Que chacun consulte donc là-dessus sa propre expérience, et qu'il examine, si quand il pense à ces espaces, qu'on appelle imaginaires, il a l'idée d'un espace, ou d'une étendue déterminée, finie, et bornée, en sorte qu'il n'aperçoive plus

rien au delà de cet espace fixé, et arrêté dans son imagination ; ou bien si l'idée de cet espace, que l'esprit conçoit au-delà du monde, est telle que bien loin d'avoir besoin de l'augmenter par des répétitions d'espace fini, il ne puisse même la borner cette idée, ni venir à bout de fixer aucun terme, aucune circonférence, au-delà de laquelle il n'aperçoive toujours un plus grand espace, en sorte qu'il puisse s'assurer que l'étendue, qu'il a objectivement présente à l'esprit, n'est d'aucune grandeur finie, et déterminée, mais qu'elle est absolument interminable. Pour moi en mon particulier, j'éprouve que ce que j'aperçois, quand je pense à l'espace en général, est une sphère dont je trouve le centre par tout, et dont je ne puis trouver la circonférence nulle part; j'éprouve, que nulle idée déterminée n'approche de l'étendue de ces espaces; et que quelque effort que je fasse pour enfler mes conceptions, mon esprit n'enfante que des atômes au prix de la réalité des choses, comme le dit très-bien le célèbre Monsieur Pascal dans ses pensées sur la connoissance générale de l'homme, et je conclus enfin avec lui, que c'est un caractère des plus sensibles de la toute-puissance de Dieu, que mon imagination se perde dans cette pensée.

De cette façon, mon expérience se trouve directement contraire au sentiment de M. Locke. Quelque soin que j'aie de rappeller du plus loin qu'il m'est possible, le souvenir de ce qui s'est passé dans mon esprit dès mes premières années, je ne me souviens point d'avoir jamais pensé à faire des additions d'espace à espace, pour former la notion de cet espace au moins indéfini que je trouve maintenant présente à mon esprit : bien loin de-là, je me souviens fort distinctement dès mon plus bas âge, que quand on me disoit, que le paradis étoit ce qu'il y a de plus élevé, et plus haut au-dessus de tous les cieux, et de tout ce qu'on voit, j'étois dans une grande peine, parce que je ne pouvois m'empêcher de comprendre, qu'au-dessus même de ce paradis, il devoit y avoir un espace comme ténébreux, dans lequel je n'apercevois aucun terme. Je tâchois quelque fois d'éclairer cet espace par mon imagination, afin qu'étant devenu éclatant, et plein de lumière, je pusse en faire une partie du paradis ; mais je me trouvois bien-tôt confus, en voyant que quelque effort

que j'eusse fait pour répandre cette lumière, et en couvrir tout cet espace ténébreux, il s'en présentoit toujours au-delà de ce que mon imagination pouvoit embrasser. Ainsi puisque M. Locke veut que chacun juge de son sentiment par sa propre expérience, la mienne ne me permet pas absolument de m'y rendre, d'autant plus qu'il n'en rapporte aucune autre preuve. Mais une autre chose qui ne laisse lieu à aucune réplique, c'est que toute idée déterminée d'une autre étendue déterminée, étant ajoutée à une autre idée déterminée d'une autre étendue déterminée, fait nécessairement une idée déterminée d'une plus grande étendue à la vérité, mais toujours déterminée. D'où il suit, que si nous n'avions d'autre idée de l'étendue, que celle que nous avons reçue par les sens, et à laquelle nous avons ajouté d'autres idées d'étendue déterminée, comme le prétend Monsieur Locke, nous n'aurions de l'étendue, qu'une idée très-déterminée; notre esprit en pourroit aisément mesurer les bornes, et n'apercevroit rien au-delà; puisque notre idée de l'étendue seroit précisément telle, qu'il nous auroit plu de la former par des répétitions plus ou moins grandes. Il en seroit de l'idée de l'étendue, ou de l'espace, comme de l'idée d'un polygone, que notre imagination fixe, comme il lui plaît. Si j'ai vû un polygone de cinq côtés, mon imagination peut y ajouter deux côtés; ce sera un heptagone qui demeurera tel, jusqu'à ce qu'il me plaise d'y ajouter un, ou plusieurs autres côtés. Il en seroit, dis-je, de même de l'idée de l'étendue, elle seroit autant déterminée, que celle d'un pentagone, d'un heptagone ec., il seroit faux, que l'imagination se perdit dans la pensée de ces espaces, où l'on n'aperçoit aucune borne; il seroit même faux, ou pour mieux dire, impossible qu'on aperçût, ou qu'on eût idée d'un espace, où l'esprit ne pût fixer aucunes bornes; or quoi de plus contraire à l'expérience?

Cette expérience est si constatée, qu'elle oblige M. Locke de l'avouer, et de se contredire.

8. Cette expérience est si constante, que M. Locke même est obligé de s'y rendre, et de contredire, dans le §. 4. de son Chapitre de l'infinité, tout ce qu'il avance dans le reste de ce Chapitre, pour prouver que nous n'avons aucune idée positive de l'infini. Il examine dans ce paragraphe, si l'idée que nous avons d'un espace sans bornes, est une preuve de l'existence de cet espace sans bornes.

Le seul aveu qu'il fait ici, que nous avons l'idée d'un espace sans bornes, devroit être une preuve suffisante, que nous avons l'idée de l'espace infini, puisqu'il avoue §. 8., que rien n'est infini, que ce qui n'a point de bornes. Donc ce qui n'a point de bornes, est actuellement infini. Donc l'idée d'un espace sans bornes est l'idée d'un espace infini. C'est ainsi qu'il ajoute dans le §. 4., que l'idée de l'espace nous conduit naturellement à croire, que l'espace est en lui-même actuellement infini, parce qu'il est impossible, que l'esprit y puisse jamais trouver, ou supposer des bornes, ou être arrêté en avançant dans cet espace, quelque loin qu'il porte ses pensées. Donc nous avons l'idée d'un espace que nous n'avons pas formée, ajoutant pensée à pensée, idée déterminée à idée déterminée; car autrement l'esprit s'arrêteroit naturellement, et nécessairement au point où il auroit porté sa pensée sur l'espace, il ne verroit rien au-delà de la dernière idée déterminée qu'il auroit ajoutée; et s'il devoit juger de l'espace par l'idée qu'il en a, tout au plus pourroit-il croire, que l'espace est capable d'accroissement à l'infini, mais non pas qu'il est actuellement infini. Enfin il conclut son paragraphe, en disant que par-tout, où l'esprit transporte sa pensée au-delà même des corps, il ne sauroit trouver nulle part des bornes, ou une fin à l'idée uniforme de l'espace, ce qui doit l'obliger à conclure, que l'espace est actuellement infini. Monsieur Locke avoue ici formellement, que l'esprit a l'idée uniforme, ou l'idée d'un espace uniforme sans fin; et cependant dans tout le reste du Chapitre il prétend, que nous n'avons d'idée de l'espace, que celle que nous formons par des additions qui ne peuvent jamais que représenter un espace fini, puisqu'elles ne peuvent jamais aller à l'infini, et non un espace sans fin, dont il dit ici pourtant que nous avons l'idée uniforme à celle d'un espace déterminé. Je ne crois pas que les partisans de M. Locke puissent jamais concilier, ou couvrir une contradiction si manifeste.

Aussi M. Locke ne la sauve-t-il point cette contradiction, en disant que de cet espace, que nous apercevons au-delà d'un espace déterminé, nous n'en avons qu'une idée negative, et cela parce que nous ne savons pas précisément combien est grand cet espace qui reste. Raison tout-à-fait frivole, et qui prouveroit qu'un homme,

qui a devant les yeux une montagne, n'en a qu'une idée négative, s'il ne sait précisément combien elle contient de toises, ou de pouces quarrés. Mais dès qu'on avoue que l'idée de cet espace sans fin, que l'esprit aperçoit encore au-delà de toute idée déterminée, est l'idée uniforme d'un espace uniforme à celui dont on a des idées déterminées, il faut que si l'idée de celui-ci est une idée positive, l'idée de celui-là le soit aussi : mais positive, ou non, car que sert-il de faire un jeu de mots ? L'idée d'un espace sans fin, et uniforme est une idée, ou une perception réelle, et qui ne peut être l'effet des additions de l'esprit, ce qui suffit pour renverser entiérement le système de M. Locke sur l'infini, et l'infinité.

Autre preuve tirée de ce que l'infini en puissance suppose l'infini en acte, et de ce que l'idée d'un espace pénétrable, et immobile ne peut être formée par des additions réiterées.

9. On peut même ajouter, que la puissance, qu'a l'esprit d'ajouter des idées déterminées d'espace à d'autres idées déterminées, une toise par ex. à une toise ec., est fondée sur l'idée de l'infini. Car il est évident, que l'infini en puissance suppose l'infini en acte. On ne peut concevoir, que la matière soit divisible à l'infini, si on ne conçoit qu'elle contient actuellement une infinité de parties les unes dans les autres, qui peuvent être séparées l'une aprés l'autre. Par la même raison l'esprit ne pourroit s'assurer, qu'il peut ajouter des toises à d'autres toises à l'infini, s'il n'avoit actuellement par devers lui l'idée d'un espace sans bornes, capable de les contenir. Car il faut bien remarquer, que toute étendue, que ajoute l'esprit à une autre étendue, est une étendue mobile, qui suppose un espace ; d'où il suit, qu'il est impossible de former l'idée de l'espace par des additions d'étendue à étendue, puisque, selon M. Locke même, on ne peut concevoir que ces sortes d'étendues déterminées se placent l'une auprès de l'autre, si on ne conçoit déjà un espace, dans lequel l'esprit puisse les placer. Il est donc bien évident, que si l'idée de l'espace précède les idées des étendues qu'on peut ajouter l'une à l'autre, cette idée ne peut se former par ces sortes d'additions. Il faut aussi remarquer, que toute étendue mobile est nécessairement accompagnée de l'impénétrabilité, puisqu'il est impossible, que deux toises cubiques par ex. s'unissent de façon à ne faire qu'une toise cubique. D'où il suit, que si l'idée de l'espace étoit une notion composée de plusieurs idées d'étendue determinée, ajoutées l'une à l'autre, l'idée de l'espace seroit nécessairement l'idée d'une éten-

due impénétrable, ce qui est une autre contradiction dans le système de M. Locke. L'espace ne pourroit pas non plus être conçu comme immobile ; car l'idée de l'espace étant composée de plusieurs idées d'étendue déterminée, ajoutées l'une à l'autre, il faut que l'idée qui en résulte, soit elle-même l'idée d'une étendue finie, et déterminée ; à moins qu'on ne supposât, ce qui est impossible de l'aveu de M. Locke, qu'on eût fait toutes les additions possibles ; donc c'est aussi une étendue mobile ; car l'immobilité de l'espace ne peut naître que de son infinité, qui fait qu'il ne peut y avoir une plus grande étendue, dans laquelle il puisse se mouvoir.

Que dans le sentiment de Locke on ne pourroit connoître, que Dieu est infini.

10. Une autre chose qui peut démontrer combien est faux le sentiment de M. Loche sur la manière de former l'idée de l'infini, c'est qu'il suit évidemment de son système, qu'il est impossible de connoître, que Dieu soit un Etre actuellement infini. Nous formons, selon lui, l'idée de Dieu, liv. II. chap. XXIII. §. 33. „ Lorsqu'après „ avoir acquis par la considération de ce que nous éprou„ vons en nous-mêmes, les idées d'existence, et de du„ rée, de connoissance, de puissance, de plaisir, de bon„ heur ec. . . . . nous étendons chacune de ces idées par „ le moyen de celle que nous avons de l'infini. „ Or il est bien clair, que par le moyen de ces additions réitérées l'esprit ne peut jamais arriver à se former l'idée d'une chose actuellement infinie, et M. Locke même en convient ; car pour cela il faudroit avoir achevé toutes les additions possibles, et mis une fin à ce qui n'en peut avoir. Donc si on forme l'idée de Dieu par ces sortes d'additions, l'idée que nous avons de Dieu, ne sera non plus l'idée d'un Etre actuellement infini, que l'idée, que nous acquérons de l'étendue par ces additions, n'est l'idée d'une étendue actuellement infinie. Et comme l'étendue, que nous connoissons par ces sortes d'additions, est une étendue infinie en puissance, mais réellement finie ; de même, le Dieu que nous connoîtrions, en nous en formant l'idée par de semblables additions, sera tout au plus un Etre infini en puissance, et non absolument infini. Or, de ce qu'un Etre soit seulement connu comme infini en puissance, on ne peut point en déduire, qu'on ne puisse rien lui ôter, ou qu'on ne puisse rien lui ajouter ; bien au contraire une idée formée par des additions réiterées, est

nécessairement capable de nouvelles additions, et du retranchement des additions qu'on y a déjà faites. Donc si l'idée de Dieu étoit formée par ces sortes d'additions, on pourroit y ajouter à l'infini, ou en ôter ce qu'on y auroit ajouté. Cependant M. Locke dit dans sa septième lettre à M. de Limborck, que la nature de l'infini est telle, qu'on ne peut rien y ôter, ni rien y ajouter, et cela pour prouver l'unité, l'immutabilité de Dieu. Donc si la connoissance ne s'étend pas au-delà des idées, cette connoissance, que M. Locke a de la nature de l'infini, n'est pas appuyée sur l'idée de l'infini en puissance, puisque cette idée représente une chose finie, capable de recevoir des additions sans fin; donc cette connoissance est appuyée sur l'idée d'un infini actuellement infini. Donc nous avons l'idée d'un infini, qui n'est pas composée par des additions réitérées au gré de l'esprit. On peut donc former avec les sentiments de M. Locke deux syllogismes contradictoires, qui feront voir combien cet Auteur est d'accord avec lui-même: nous ne connoissons rien au-delà de nos idées: nous n'avons aucune idée d'un Etre actuellement infini; parce que toute idée, qui se forme par des additions réitérées, n'arrive jamais à représenter une chose actuellement infinie: donc nous ne connoissons aucune chose actuellement infinie. Voici l'autre: nous connoissons Dieu qui est un Etre actuellement infini, ou bien nous avons l'idée d'un Etre auquel on ne peut rien ôter, ni rien ajouter. Or est-il que l'idée d'un Etre actuellement infini, et incapable de nouvelles additions, n'est pas une idée composée par l'esprit, puisque cette idée représente une chose toujours capable de nouvelles additions; autrement l'idée, qui la represente, ne pourroit pas elle-même recevoir de nouvelles additions; donc nous avons une idée de l'infini qui n'est pas formée, comme le pense M. Locke.

Contradiction de M. Locke sur la manière, dont il pretend que nous formons l'idée de Dieu.

11. Mais puisque nous en sommes à l'idée de Dieu, il ne sera pas inutile de faire voir une contradiction très-réelle de M. Locke sur ce qu'il dit, que nous la formons, en étendant à l'infini plusieurs idées simples, entre lesquelles il compte celle du plaisir. Dans le §. 6. chap. XVII. de l'infinité, il demande, pourquoi nous n'attribuons pas l'infinité à d'autres idées, qu'à celles de l'espace, et de la durée . . . . „ Pourquoi on ne s'avise pas, par exemple, une

„ douceur infinie, ou une blancheur infinie, quoiqu'il sem-
„ ble qu'on puisse aussi répéter ces idées à l'infini. " La-
dessus il répond, qu'il n'y a que les idées, qui sont consi-
derées comme ayant des parties, qui soient capables de four-
nir l'idée de l'infinité par les additions que l'on conçoit qu'on
peut en faire. „ Mais prenez, dit-il, l'idée du blanc, qui
„ fut hier produite en vous par la vue d'un morceau de
„ neige, et une autre idée de blanc, qu'excite en vous un
„ autre morceau de neige, que vous voyez présentement;
„ si vous joignez ces deux idées ensemble, elles s'incorpo-
„ rent, pour ainsi dire, et se réunissent en une seule, sans
„ que l'idée de blancheur en soit augmentée le moins du
„ monde. Que si nous ajoutons un moindre degré de blan-
„ cheur à un plus grand, bien loin de l'augmenter, c'est
„ justement par-là que nous le diminuons. D'où il s'ensuit
„ visiblement, que toutes ces idées, qui ne sont pas com-
„ posées de parties, ne peuvent point être augmentées en
„ telle proportion qu'il plaît aux hommes, et au-delà de ce
„ qu'elles leur sont représentées par les sens. Au contrai-
„ re comme l'espace, la durée, et le nombre sont capables
„ d'accroissement par voie de répétition, ils laissent à l'es-
„ prit une idée, à laquelle il peut toujours ajouter sans ja-
„ mais arriver au bout; en sorte que nous ne saurions con-
„ cevoir un terme qui borne ces additions, ou ces progres-
„ sions, et par conséquent ce sont-là les seules idées qui
„ conduisent nos pensées vers l'infini. " Or je demande à
mon tour, si le plaisir n'est pas précisément dans le mê-
me cas, que la blancheur, et la douceur; et si le raisonne-
ment, par lequel M. Locke vient de prouver, qu'on ne
peut étendre à l'infini, ni la blancheur, ni la douceur, ni
aucune idée, hors celles de l'espace, de la durée, et du
nombre, ne prouve pas également, qu'on ne peut étendre
à l'infini celle du plaisir, ni la porter plus loin qu'on ne l'a
reçue par sa propre expérience? Comment peut-il donc,
sans se contredire visiblement, mettre ensuite l'idée du plai-
sir dans le nombre de celles que l'esprit étend à l'infini, pour
en former l'idée complexe de Dieu.

Il est donc constant, par tout ce qu'on vient de di-
re, que nous apercevons l'infini actuel, quoique nous ne
puissions le comprendre: cette impuissance même de le com-
prendre, ou de le mesurer exactement par notre pensée,
est une preuve que nous l'apercevons; puisque toute éten-

due, où l'esprit ne peut trouver aucune borne, et où il est même assuré, qu'il est impossible que cette borne soit, comme dans les incommensurables ec., est une étendue actuellement infinie. Il n'est pas moins évident, que l'idée de l'infini actuel ne peut être une idée de formation, ou un ouvrage de l'esprit: et qu'il faut par conséquent, qu'elle soit en nous indépendamment, non seulement de la sensasation qui ne peut rien représenter d'infini; mais aussi de la réflexion, qui ne peut former une idee capable de le représenter. Il n'est donc pas étrange, que cette idée puisse être présente à l'esprit des enfants, quoique pour l'ordinaire ils n'y réfléchissent pas; car nous avons remarqué ci-dessus, que, selon M. Locke même, de ce qu'on ne réfléchit que peu ou point du tout à une idée, on n'est pas en droit de conclure que cette idée ne soit pas présente à l'esprit. Mais quoiqu'un enfant puisse connoître, et voir un tranchoir, ou une assiètte, sans réfléchir à l'idée de l'infini, il ne peut pourtant pas réfléchir, que ces corps soient finis, ou les connoître comme finis, qu'il ne réfléchisse en quelque manière plus ou moins vive à l'idée de l'infini: car le fini n'est fini, que par la négation de l'infini; donc on ne peut connoître qu'une chose soit finie, si on ne réfléchit à la négation de l'infini; et on ne connoît la négation de l'infini, que par l'idée qu'on a de l'infini; puisqu'on ne peut connoître une négation, que par moyen de la réalité qui lui est opposée. Je sais que M. Locke prétend répondre à cet argument dans son Chapitre de l'infinité; mais aussi je me suis servi de sa réponse dans ma Dissertation sur l'infini, pour montrer évidemment, qu'il échappe quelquefois à M. Locke certains raisonnements, qui ne sont pas dignes assurément de la haute réputation de cet Auteur. Rien n'est donc plus vrai que le raisonnement du P. Malebranche, „ que nous avons l'idée de l'in-
„ fini avant celle du fini. Car nous concevons l'Etre infini
„ de cela seul, que nous concevons l'Etre, sans penser s'il
„ est fini, ou infini; mais afin que nous concevions un
„ Etre fini, il faut nécessairement retrancher quelque cho-
„ se de cette notion générale de l'Etre, laquelle par consé-
„ quent doit précéder: ainsi l'esprit n'aperçoit aucune cho-
„ se, que dans l'idée même de l'infini: et tant s'en faut
„ que cette idée soit formée de l'assemblage confus de tou-
„ tes les idées des Etres particuliers, comme le pensent les

„ Philosophes (entr'autres M. Locke) qu'au contraire, „ toutes ces idées particulières ne sont que des participa- „ tions de l'idée générale de l'infini, de même que Dieu „ ne tient pas son Etre des créatures, mais toutes les créa- „ tures ne sont que des participations imparfaites de l'Etre „ Divin.

CHAPITRE IV.

Autre preuve tirée de ce que Dieu a tout fait pour lui-même.

1. Mais retournons à M. Locke. „ Le dernier argument, „ dont le P. Malebranche se sert pour prouver que nous „ voyons toutes choses en Dieu, et qui, selon lui, est „ une démonstration, consiste en ces paroles: Dieu a fait „ toutes choses pour lui-même . . . . . Car si Dieu fesoit „ un esprit, et lui donnoit pour idée, ou pour objet im- „ médiat de sa connoissance, le soleil; Dieu seroit ce sem- „ ble cet esprit, et l'idée de cet esprit pour le soleil, et „ non pas pour lui. Précis de cette preuve par M. Locke.

Je remarque d'abord, que l'argument qui suit immédiatement celui que le P. Malebranche tire de l'idée de l'infini, et auquel le P. Malebranche donne le nom de démonstration, ou, pour ne pas altérer ses propres termes „ le „ nom d'une preuve, qui sera peut-être une démonstration „ pour ceux qui sont accoûtumés aux raisonnements ab- „ straits ", n'est pas celui que M. Locke rapporte ici, mais un autre tiré de l'efficacité des idées qui agissent sur l'esprit, qui l'éclairent, et qui le rendent heureux, ou malheureux par les perceptions agréables, ou désagréables dont elles l'affectent: toutes choses, qui ne peuvent convenir qu'à celui, qui est infiniment supérieur à l'esprit, qu'à Dieu seul, selon ces belles paroles de S. Augustin: *Insinuavit nobis Christus animam humanam, et mentem rationalem non vegetari, non beatificari, non illuminari, nisi ab ipsa substantia Dei*. Je me dispenserai d'étendre plus au long cette preuve; puisque M. Locke n'a pas jugé à propos d'y toucher dans son examen.

2. Mais revenant à la dernière preuve du P. Malebranche dont M. Locke entreprend la discussion, qu'on ne Peu exact autrefois que celui de M. Regis.

s'imagine pas, dirai-je avec ce grand Philosophe répondant à M. Regis, qui avoit attaqué cette même preuve, quoique par une voie un peu différente de celle de M. Locke, et qui en avoit aussi voulu faire un précis „ qu'on ne s'imagine pas que cette raison soit exposée dans la critique, „ comme elle l'est dans la recherche de la vérité. Elle y „ contient environ deux pages, et M. Regis (M. Locke en „ fait autant) la réduit ici à sept ou huit lignes “. Peut être le Lecteur sera-t il bien aise de pouvoir confronter l'abrégé de M. Regis avec celui de M. Loche: „ La quatrième, „ et dernière raison, dit cet Auteur, Métaphys. liv. II. part. I. „ chap. XIV., est, qu'il ne se peut faire que Dieu ait d'autre „ fin principale de ses actions, que lui-même: d'où il s'ensuit, que Dieu ne peut faire une Ame pour connoître „ ses ouvrages, que cette Ame ne voie en quelque façon „ Dieu: de sorte qu'on peut dire que, si nous ne voyons „ Dieu en quelque façon, nous ne verrions aucune chose; „ parce que toutes les idées que nous avons des créatures, „ ne sont que des limitations de l'idée du Créateur.

Argument de Malebranche rapporté au long.

3. Ces deux illustres Auteurs ayant si mal reussi dans l'entreprise d'abréger cette preuve du P. Malebranche, je n'ose par bienséance entreprendre de l'abréger moi-même, quoique avec un peu moins de préjugé contre la doctrine de cet Auteur, il ne fut peut-être pas fort difficile de le faire. La voici donc telle qu'elle est dans le P. Malebranche. „ Il n'est pas possible, que Dieu ait d'autre fin prin„ cipale de ses actions, que lui-même; c'est une notion „ commune à tout homme capable de quelque réflexion; „ et l'Ecriture Sainte ne nous permet pas de douter, que „ Dieu n'ait fait toutes choses pour lui. Il est donc néces„ saire, que non seulement notre amour naturel, je veux „ dire, le mouvement qu'il produit dans notre esprit, ten„ de vers lui; mais encore que la connoissance, et que „ la lumière qu'il lui donne, nous fasse connoître quelque „ chose qui soit en lui; car tout ce qui vient de Dieu, ne „ peut être que pour Dieu. Si Dieu fesoit un esprit, et „ lui donnoit pour idée, ou pour objet immédiat de sa „ connoissance le soleil, Dieu feroit ce semble cet esprit, „ et l'idée de cet esprit pour le soleil, et non pas pour lui. „ Dieu ne peut donc faire un esprit pour connoître ses „ ouvrages, si ce n'est que cet esprit voie en quelque fa„ çon Dieu en voyant ses ouvrages. De sorte que l'on

„ peut dire que, si nous ne voyons Dieu en quelque ma-
„ nière, nous ne verrions aucune chose, de même que, si
„ nous n'aimions Dieu, je veux dire, si Dieu n'imprime
„ sans cesse en nous l'amour du bien en général; nous
„ n'aimerions aucune chose. Car cet amour étant notre
„ volonté, nous ne pouvons rien aimer, ni rien vouloir
„ sans lui; puisque nous ne pouvons aimer des biens par-
„ ticuliers, qu'en déterminant vers ces biens le mouvement
„ d'amour que Dieu nous donne pour lui. Ainsi comme
„ nous n'aimons aucune chose, que par l'amour nécessaire
„ que nous avons pour Dieu, nous ne voyons aucune cho-
„ se, que par la connoissance naturelle que nous avons de
„ Dieu: et toutes les idées particulières, que nous avons
„ des créatures, ne sont que des limitations de l'idée du
„ Créateur, comme tous les mouvements de la volonté pour
„ les créatures ne sont que des déterminations du mouve-
„ ment pour le Créateur. Je ne crois pas qu'il y ait des
„ Théologiens, qui ne tombent d'accord, que les impies ai-
„ ment Dieu de cet amour naturel dont je parle: et S. Au-
„ gustin, et quelques autres Pères assurent comme une cho-
„ se indubitable, que les impies voient dans Dieu les règ-
„ les des moeurs, et les vérités éternelles. De sorte que
„ l'opinion que j'explique, ne doit faire peine à personne.

L'équité veut que je rapporte aussi un éclaircissement de cette même preuve, que le P. Malebranche a mis dans sa réponse à M. Regis sous le nom d'abrégé, quoique l'abrégé soit aussi long que la preuve; mais je ne doute point que le Lecteur ne goute fort plusieurs belles pensées, que le P. Malebranche y a inserées, et qui ne se trouvent point dans la preuve. „ Puisque Dieu n'a fait les esprits que pour
„ lui, et qu'ils ne peuvent avoir de société avec lui, qu'ils
„ ne pensent comme lui, il doit leur faire quelque part de
„ ses propres idées, des archétypes qu'il renferme de ses
„ créatures, et sur lesquels il les a formées. Il doit éclai-
„ rer les esprits de sa sagesse, ou de cette souveraine rai-
„ son qui seule peut nous rendre sages, raisonnables, sem-
„ blables à lui, si Dieu éclaire nos esprits, et nous découvre
„ ses créatures par les mêmes idées qu'il en a, il est évi-
„ dent que nous sommes infiniment plus unis à lui qu'à
„ ses créatures, que nous sommes unis à lui directement,
„ et aux créatures indirectement, et par lui. Ainsi il sera
„ vrai en toute rigueur, que nos esprits n'auront été créés

„ que pour lui, quoique nous voyons ses créatures, parce „ que nous ne les voyons qu'en lui, que par lui, que „ comme lui, je veux dire, que dans les mêmes idées que „ lui, de sorte que nous penserons comme lui; nous aurons „ par les mêmes idées quelque société avec lui. Nous aurons „ été créés *à son image*, *et à sa ressemblance* par cette „ union particulière avec la sagesse, et la raison divine. „ C'est ainsi que Saint Augustin explique ce passage de la „ Génèse, comme on le peut voir dans la préface de la re- „ cherche de la vérité. Mais si nous voyons les créatures „ dans nos propres modalités, en cela nous dépendons bien „ de la puissance de Dieu, comme les corps, comme le „ feu, par exemple, en dépend pour brûler; mais nous ne „ serons point unis à sa sagesse. On pourroit dire que Dieu „ a fait les esprits pour s'unir immédiatement aux créatu- „ res: on ne verroit plus si précisément, comment tous les „ esprits peuvent avoir entr'eux, et avec Dieu une société „ véritable, communion des pensées par une raison, et une „ vérité commune, et nécessaire. Je ne pourrois plus être „ assuré, que tous les esprits voient la même vérité que je „ vois, quand je découvre, par exemple, les propriétés du „ cercle; car sans le secours d'une révélation particulière, „ je ne puis découvrir qu'elles sont les modalités des autres „ esprits. Ainsi toutes les sciences, toutes les vérités de „ morale n'auroient plus de fondement certain, on ne pour- „ roit plus rien démontrer; car il est impossible de démon- „ trer que les esprits ont, ou n'ont pas certaines modalités, „ et dépendances de la volonté de Dieu, et que toute dé- „ monstration dépend d'un principe nécessaire.

Objection de Locke.

4. Après qu'on aura pris la peine de lire avec un peu d'attention les raisonnements, sur lesquels est appuyée cette dernière preuve du P. Malebranche, que M. Locke a certainement un peu trop abrégée, on aura de la peine à comprendre, en quoi peut consister la force des objections qu'il propose contre cette preuve. „ La conséquence la plus na- „ turelle de cet argument, dit-il, me paroît être, que Dieu „ s'est donné lui-même pour l'idée, ou pour l'objet immé- „ diat de la connoissance de tous les esprits humains. Mais „ parce que cela se trouve contredit par l'expérience, l'Au- „ teur en tire une autre, qu'il est nécessaire que la lumiè- „ re que Dieu donne à l'esprit, nous fasse connoître quel- „ que chose qui soit en lui; parce que tout ce qui vient

„ de Dieu, ne peut être que pour Dieu. Un avare donc, „ et un Persan voient également en Dieu, l'un son argent, „ et l'autre le soleil qu'il adore ; et ainsi Dieu sera l'objet „ immédiat de l'esprit de l'un et de l'autre. J'avoue que cet- „ te démonstration est en pure perte pour moi, quoiqu'il „ soit vrai, que toutes choses soient faites pour Dieu, „ c'est-à-dire, pour sa gloire ec.

Réponse.

5. La conséquence la plus naturelle de cet argument est celle que le P. Malebranche en a tirée lui-même, je veux dire, que l'esprit étant fait pour Dieu, de même qu'il ne peut aimer les biens particuliers, que par l'amour naturel qu'il a pour Dieu, ou pour le bien en général ; amour qui demeure dans les démons mêmes, comme le disent les Théologiens, il ne peut aussi connoître les Etres particuliers, que par la connoissance qu'il a de l'Etre en général, ou de l'essence de Dieu non prise absolument ; car ce seroit une contradiction, et non une conséquence naturelle, comme il a été remarqué ci-dessus ; mais de l'essence de Dieu, en tant qu'elle est représentative des Etres particuliers ; conséquence naturelle, que l'expérience ne dément point, et que la raison démontre. Un avare, et un Persan voient donc sans doute en Dieu, l'un son argent, l'autre le soleil, c'est-à-dire que l'objet immédiat de leur connoissance est Dieu même, non pris absolument, et selon son Etre propre ; mais en tant qu'il a rapport à l'argent, et au soleil, et qu'il en contient en lui-même l'idée, la ressemblance, et la représentation parfaite. Puisque donc toute l'objection de M. Locke ne regarde point jusqu'ici les principes, sur lesquels est appuyée la preuve du Père Malebranche, mais uniquement les conséquences qui en découlent ; je crois, qu'ayant fait voir qu'il n'y a rien de contradictoire, ni d'étrange dans ces conséquences, la preuve du Père Malebranche ne devra plus être en pure perte pour M. Locke ; et pourquoi en effet craindroit-on plus d'assurer, qu'un avare voit son argent en Dieu, que d'assurer qu'il aime son argent par l'amour naturel qu'il a pour Dieu même ?

Autre objection de M. Locke.

6. M. Locke continue : „ mais le P. Malebranche s'ex- „ plique dans le paragraphe qui suit. *Dieu ne peut donc* „ *faire un esprit pour connoître ses ouvrages, si ce* „ *n'est que cet esprit voie en quelque façon Dieu en*

„ *voyant ses ouvrages. En quelque façon*, dit-on : mais „ c'est d'une telle façon, que si l'Ame ne voyoit Dieu „ autrement, que de cette façon, elle ne sauroit absolu- „ ment rien de Dieu, ni ne croiroit pas qu'il éxistât un „ tel Etre. „

Réponse. 7. Ce raisonnement de M. Locke prouve tout au plus, que Dieu ne peut faire un esprit pour connoître uniquement ses ouvrages, quand même on supposeroit qu'il les connût par son union avec l'essence de Dieu, en tant que représentative de ses ouvrages. C'est là une vérité dont on tombe d'accord : cette vérité n'est point contraire à l'argument du P. Malebranche. Dieu a fait les esprits, dit ce Père, uniquement pour lui, c'est-à-dire pour lui être unis intimément, et en dépendre en toutes leurs opérations, ou affections physiques, de la dépendance la plus grande qu'on puisse concevoir. Or si l'on suppose deux avares, qui connoissent, et aiment leur argent sans connoître Dieu ; qu'un le connoisse par une idée distinguée de Dieu, et l'aime par un amour qui ne tende aucunement en Dieu ; mais que l'autre le connoisse par son union à l'idée de son argent qui est en Dieu, et l'aime d'un amour particulier, qui ne soit que la détermination de l'amour qu'il a pour Dieu, en tant qu'il est le bien commun de tous les Etres ; on conçoit, que quoique l'un, et l'autre de ces avares fasse un étrange abus de ses facultés naturelles, et de sa raison, ne s'en servant pas pour s'élever jusques à Dieu, et réfléchir à l'idée de l'Etre, et du bien sans restriction pour le reconnoître, et l'aimer ; cependant, malgré cette ignorance coupable où l'un et l'autre sont de la divinité, on conçoit, dis-je, très-clairement, que le second ne laisse pas que d'être uni plus intimément à Dieu, et en dépendre plus particuliérement que le premier, qui dans sa connoissance, et dans son amour, paroît presqu'entiérement détaché de Dieu ; et parlant généralement, un esprit créé, qui connoît les ouvrages de Dieu par son union aux idées archétypes, sur lesquels ils ont été formés, a certainement une société plus étroite avec Dieu, que celui qu'on suppose les connoître par des idées particulières ; de cette façon cet esprit est uni directement à Dieu, et seulement indirectement aux créatures : il dépend dans son intellection non seulement de sa puissance, mais encore de sa sagesse ; donc si toute dépendance, qu'on peut concevoir dans une

créature par rapport à son Créateur, lui est absolument essentielle, il faut convenir, qu'il est essentiel aux esprits de voir en quelque façon Dieu, en voyant ses ouvrages.

Il est aussi à remarquer, que quoiqu'un esprit, qui ne connoîtroit précisément Dieu, qu'en connoissant ses ouvrages en lui, c'est-à-dire qui ne connoîtroit l'essence de Dieu, qu'en tant que représentative de ses créatures, ne connoîtroit rien de Dieu, selon ce qu'il est en lui-même; cependant cette manière de connoître les ouvrages de Dieu est celle, qui peut le plus conduire l'esprit à la connoissance de Dieu. Un esprit, qui n'auroit que des idées particulières acquises par les sens, comment pourroit-il de l'assemblage de ses idées former l'idée d'un Etre qu'il ne connoîtroit pas d'ailleurs? Pour former une image ressemblante à un Archétype, il faut connoître cet Archétype: mais un esprit qui voit les ouvrages de Dieu en Dieu même, a toujours présente à son esprit l'idée de l'Etre en général, et de la souveraine perfection, par laquelle il juge des dégrés de perfection qui sont dans les ouvrages de Dieu; et la connoissance de ces différents dégrés de perfections l'invite naturellement à se rendre attentif, et à réfléchir à l'idée de la souveraine perfection, qui est la règle de ses jugements, à reconnoître que cette souveraine perfection ne peut exister que dans l'Etre infini; que cet Etre infini est l'Etre nécessaire, l'Auteur de tous les Etres finis, et de tous les biens, et le porte ainsi à l'adorer, l'aimer, et le glorifier.

Exposition d'un passage de S. Paul mal-entendu par M. Locke.

8. Si cette remarque ne suffit pas pour convaincre M. Locke de la vérité du sentiment du P. Malebranche, qu'on voit toutes choses en Dieu; au moins est-elle plus que suffisante pour convaincre tout esprit équitable, et attentif, que ce sentiment n'est point contraire, comme le prétend M. Locke, à ces paroles de l'Apôtre: *Les choses invisibles de Dieu se voient comme à l'oeil depuis la création du monde, étant envisagées dans ses ouvrages*; ou pour me servir d'une traduction plus exacte, que celle de Genève dont M. Locke a fait usage: *Ce qu'il y a d'invisible en Dieu, est devenu visible depuis la création du monde, par la connoissance que ses ouvrages nous en donnent: invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Où il est à remarquer que, l'Apôtre

ne dit pas, *invisibilia Dei conspiciuntur in his, quae facta sunt*, mais *per ea, quae facta sunt*. Et c'est en vain que M. Locke tâche d'appuyer cette prétendue contrariété par ce raisonnement: „ ces deux propositions sont „ ensemble toutes contraires, que nous voyons le Créateur „ dans ses créatures, ou par le moyen de ses créatures, „ et que nous voyons les créatures dans le Créateur. „ L'Apôtre commence par la connoissance des créatures, „ laquelle nous conduit naturellement à celle du Créateur, „ pourvu que nous nous servions de notre raison; notre Auteur „ au contraire débute par la connoissance de Dieu, et de-là „ nous mene à celle des créatures. „

Si l'Apôtre disoit, que nous voyons le Créateur dans les créatures, ou que le P. Malebranche dit, qu'en voyant les créatures dans le Créateur, nous voyons le Créateur selon son Etre propre et absolu, il y auroit sans doute quelque apparence de contrariété entre les paroles de l'Apôtre, et le sentiment du P. Malebranche; mais malheureusement pour M. Locke, ni l'Apôtre, ni le P. Malebranche n'ont eu la pensée qu'il semble ici leur attribuer. L'Apôtre dit, que le Créateur s'est rendu connoissable par le moyen de ses créatures, *per ea, quae facta sunt*. Or il y a une étrange différence entre dire, que le Créateur est connoissable dans ses créatures, ou dire qu'il est connoissable par le moyen de ses créatures, quoique M. Locke, par un effet de sa précision ordinaire, confonde ces deux expressions. Dire qu'on connoît le Créateur dans la créature, c'est dire, que la créature est comme un miroir qui représente le Créateur, c'est dire qu'on voit l'infini dans le fini, le tout-parfait dans l'imparfait, ou ce qui revient au même, l'Etre dans le néant. Dire qu'on connoît le Créateur par le moyen de la créature, c'est dire, que la connoissance de la créature (que nous pouvons voir en Dieu, sans voir Dieu selon son Etre absolu), la connoissance, dis-je, des créatures, de leurs divers dégrés de perfection, de l'ordre, et de la liaison pleine de sagesse qu'on observe entr'elles, nous conduit naturellement à l'idée du Créateur, en nous faisant réfléchir à l'idée de la souveraine perfection, et de l'Etre infini qui est la mesure des perfections que nous observons dans les créatures, comme le dit bien S. Thomas: *Magis, et minus perfectum non dicuntur, nisi per comparationem ad maxime perfectum*,

Par-là on voit clairement, que le sens de la première de ces deux expressions, est autant absurde, que le second est raisonnable, et conforme à l'autorité, et à l'expérience.

L'idée de la créature, et l'idée du Créateur sont des idées totalement différentes, et puisque les idées doivent être conformes aux objets qu'elles représentent, il paroît autant impossible que l'idée du Créateur soit un assemblage des idées des créatures, qu'il est impossible que le Créateur lui-même soit un Etre composé des créatures. Les créatures ne peuvent donc pas nous servir à former l'idée du Créateur. Elles nous le font connoître par la relation qu'elles ont avec le Créateur: mais il est bien clair, que l'idée du sujet de la relation ne peut fournir l'idée du terme de cette relation, mais seulement nous exciter à y penser, et que la connoissance même de toute relation suppose qu'on a déja les idées des termes de la relation. C'est ainsi que l'idée, ou la vue d'une grande fumée peut nous exciter à penser à une incendie, à un grand feu, par la liaison qu'il y a entre le feu et la fumée; mais la connoissance de cette liaison suppose non seulement l'idée de la fumée, mais-aussi celle du feu; et si nous n'avions déjà l'idée du feu, il seroit impossible que nous la pussions former de l'idée de la fumée, et que l'idée de celle-ci pût nous conduire a celle du feu, et à y penser actuellement; au reste voyez la preuve de l'existence de Dieu tirée de l'idée intime que nous en avons, justifiée par S. Basile dans mon Ouvrage sur l'immaterialité de l'Ame.

Dernière objection de Locke.

9. La dernière chose que M. Locke trouve à reprendre dans la preuve du Père Malebranche, c'est qu'il dit „ que les idées, que nous avons des créatures, ne sont que „ des limitations de l'idée du Créateur. Lors donc que „ j'ai l'idée de la solidité, ou du mouvement de la matiè„ re, dit M. Locke, qu'elle est l'idée de Dieu qui est limi„ tée par ces idées? Et quand je pense au nombre dix, je „ ne vois pas que cette idée limite, ni même regarde au„ cunement l'idée de Dieu.

Réponse. En quel sens on peut dire que l'idée de la créature est une limitation de l'idée du Créateur.

10. Il paroît par cette réflexion, que M. Locke n'a pas assez bien pris la pensée du P. Malebranche. Les idées que nous avons des créatures, ne sont pas des limitations de l'idée du Créateur considéré selon son Etre absolu, comme il faut que M. Locke le suppose, pour que son ob-

jection ait quelque apparence de raison. Les créatures ne sont que des participations du Créateur, comme tous les Théologiens en tombent d'accord, et il n'y a aucun dégré d'Etre dans les Etres finis, dont l'Etre infini ne contienne la réalité dans son éminente simplicité. Cette réalité, en tant qu'elle a rapport à une certaine créature, est en Dieu l'idée intelligible de cette créature, et c'est en elle seule que l'esprit peut connoître cette créature, comme il a été prouvé ci-dessus. Or on ne peut nier, qu'en considérant l'Etre infini précisément, selon le rapport qu'il a à une certaine créature, cette réalité abstraite qui résulte de cette considération, et par conséquent l'idée de cette créature, qui n'est que cette réalité intelligible, ne soit une limitation de l'idée de l'Etre infini, et c'est ce qu'a voulu dire le Père Malebranche; il ne falloit qu'un peu d'équité pour justifier le Père Malebranche, par un raisonnement tel que celui-ci. On peut dire sans absurdité, et même on doit dire, que les créatures ne sont que des participations du Créateur; donc on peut dire sans absurdité, selon le même sens, que les idées des créatures ne sont que des limitations de l'idée du Créateur.

SECTION SEPTIEME

De la distinction de l'idée, et du sentiment.

CHAPITRE I.

Preuves de la distinction de l'idée, et du sentiment.

Ce que c'est que voir un objet.

1. Rien ne me paroît plus étrange dans tout l'examen de M. Locke, que la manière dont il attaque la distinction de l'idée, et du sentiment. Cette distinction, selon lui, bien loin d'éclaircir la doctrine du P. Malebranche, ne fait que l'embrouiller davantage. Mais comme j'ai lieu de croire que M. Locke n'a jamais donné assez d'attention à la pensée du P. Malebranche pour la bien comprendre, avant que de l'attaquer, qu'il me soit permis de dire en son langage aux partisans de son examen, que le mot de *voir*, selon le P. Malebranche, est un mode mixte qui comprend trois choses : premiérement l'idée d'un certain corps, ou d'une certaine étendue qui est l'objet immédiat de l'esprit. Car l'esprit ne voit pas immédiatement les choses extérieures, comme le soleil, mais par l'intervention de leurs idées ; et ces idées, selon le P. Malebranche, sont distinguées de l'esprit, et ne sont que l'essence même de Dieu, en tant que répresentative des différents Etres. La seconde chose que le mode mixte de *voir* comprend, est la perception de cette idée, qui n'est autre que la passion, ou modification de l'Ame, causée en elle par l'action immédiate de Dieu, qui s'unit à elle, ou qui agit sur elle, en tant que son essence représente un certain Etre. Et c'est en cette union qui réaulte de l'action de Dieu, et de la passion de l'Ame, que consiste la découverte des idées. Mais ces deux choses ne suffisent pas encore, pour voir proprement un objet ; car elles se rencontrent, lorsque même l'on pense à un objet par pure intellection. La troisième chose donc, qui se trouve renfermée dans le mode mixte de *voir*, est un certain sentiment, ou sensation de couleur qui se trouve jointe à la perception de l'objet, et qui se rapporte naturellement à cet objet, comme la douleur au bras ; parce que toutes les

sensations nous ayant été données pour l'usage de la vie ; pendant que les unes se rapportent à notre propre corps, les autres, comme les couleurs se rapportent aux objets extérieurs pour les distinguer les uns des autres. La couleur n'est point dans les objets. Il n'y a en eux que la puissance de l'exciter par leur action sur l'organe de la vue. M. Locke en convient, il faut donc qu'elle soit dans l'Ame ; et si elle est dans l'Ame, elle ne peut être qu'une modification, ou manière d'être de l'Ame qu'elle sent en elle-même, et c'est ce que le P. Malebranche appelle du nom de sentiment.

Différence entre la perception d'un sentiment, et la perception d'une idée.

2. De-là il paroît, comme je l'ai déjà remarqué ci-dessus, qu'il y a bien de la différence entre la perception d'une figure, et la perception de la douleur, de la couleur, de la chaleur ec. La perception d'une figure est la perception d'une chose qui est bien différente de l'esprit, et de la perception ; je conçois très-distinctement que la figure que j'aperçois (or la figure que j'aperçois, est l'idée de la figure matérielle que je ne saurois apercevoir immédiatement) n'est pas une affection de mon esprit, et qu'elle n'est pas la perception que j'en ai. Mais la perception de la couleur, de la douleur, de la chaleur, n'est pas la perception d'une chose distinguée de cette même perception: la perception de la douleur, c'est la douleur même qu'on sent. Et il en est de même de la chaleur, de la couleur, des saveurs, des odeurs, et de toutes les autres affections de l'Ame : ce qui ne peut se dire de la perception d'une figure, d'un nombre ec., par laquelle l'esprit aperçoit une réalité distinguée de lui.

Reconnue, et prouvée par M. Descartes.

3. C'est par-là que M. Descartes, après avoir le premier distingué avec toute l'exactitude possible, les propriétés du corps, et de l'esprit, dont la plûpart jusqu'à lui avoient été confondues par les Philosophes mêmes les plus subtils, a aussi entrevu la distinction de l'idée, et du sentiment ; de sorte qu'il n'a laissé au P. Malebranche, que la gloire de l'expliquer avec plus de précision, et de faire briller dans ses Ecrits la lumière, qu'un principe si fécond est capable de répandre sur la connoissance de l'homme. Ce grand Philosophe pose le fondement de cette distinction dans la première partie de ses principes §. 68. 69. 70., où il fait voir que l'on connoît tout autrement la grandeur, la figure ec., que la couleur, la douleur ec. : *la gran-*

deur, la figure, le mouvement sont des propriétés, que nous apercevons clairement en tous les corps. Voilà ce que le P. Malebranche appelle apercevoir par idée. Car l'esprit ne pouvant apercevoir immédiatement la grandeur, la figure ec., en tant qu'elles sont dans les corps mêmes, il faut pour connoître ces propriétés, que l'esprit les aperçoive en des idées qui les représentent. „ Mais la „ couleur, continue M. Descartes, l'odeur, la douleur ec. „ ne doivent être attribuées qu'aux sens. Il n'y a dans „ les objets, qu'un je ne sais quoi dont nous ignorons la „ nature, et qui est pourtant capable d'exciter en nous „ certaines pensées confuses, qu'on appelle sentiment, „ tel qu'est le sentiment de couleur ec. „ Voilà donc un autre genre de perception, qui ne consiste que dans une certaine sensation confuse, et qui ne représente rien de clair, ni de distinct à l'esprit; mais qui sert seulement à lui faire sentir qu'il est affecté d'une telle, ou telle manière. C'est ce que Malebranche appelle apercevoir par sentiment.

Que la différence, que met M. Locke entre les idées des qualités premières, et des qualités secondes de la matière, revient aussi à la distinction de l'idée, et du sentiment.

4. Mais ce qui est bien plus remarquable, c'est que M. Locke lui-même nous fournit des preuves de cette distinction d'idée, et de sentiment par la distinction qu'il fait entre les idées des qualités premières de la matière, et les idées des qualités secondes. Il appelle qualités premières, ou originales de la matière, celles qui n'en peuvent jamais être séparées, quelque changement qu'elle subisse. Telles sont l'étendue, la solidité, la figure, la divisibilité, la mobilité. Il appelle qualités secondes, la puissance qu'ont les corps d'exciter en nous certaines sensations par le moyen de leur premières qualités, comme sont les couleurs, les odeurs, les sons, les saveurs, le chaud, le froid ec. „ Les idées des premières qualités des corps res- „ semblent à ces qualités, et les exemplaires de ces idées exi- „ stent réellement dans les corps. Mais les idées produi- „ tes en nous par les secondes qualités ne leur ressemblent „ en aucune manière, et il n'y a rien dans les corps, qui „ ait de la conformité avec ces idées . . . .; de sorte que „ ce qui est doux, bleu, ou chaud dans l'idée, n'est au- „ tre chose dans les corps, aux quels on donne ces noms, „ qu'une certaine grosseur, figure, et mouvement des par- „ ticules insensibles dont ils sont composés. „ M. Locke reconnoît donc ici deux sortes de perceptions; car perce-

ption, et idée, selon lui, est la même chose. Il y a une sorte de perception, qui est la ressemblance exacte des propriétés des corps, qui les représente à l'esprit, et par le moyen de laquelle l'esprit vient à les connoître. Et il y a une autre sorte de perception, qui ne ressemble à aucun exemplaire, qui ne représente rien à l'esprit, et qui fait seulement sentir comment il est actuellement affecté.

Preuve, que les sensations ne sont pas des connoissances

5. Voici maintenant la différence qu'il y a entre le sentiment du P. Malebranche, et celui de M. Locke. Le P. Malebranche prétend, que la perception, ou la sensation de douleur, de chaleur, de couleur, d'odeur ec. ne fait point connoître à l'Ame ce que c'est que la douleur, la chaleur ec. En effet comme la perception, ou sensation de la douleur n'est que la douleur même, si la connoissance de la douleur consistoit en cette perception ou sensation, il s'ensuivroit que les Esprits bienheureux, et Dieu même ne pourroient connoître la douleur sans la sentir, ou en être actuellement affecté. La connoissance de la douleur, de la chaleur ec., consiste à savoir comment il faut que l'Ame soit modifiée pour sentir la douleur, la chaleur ec. Or bien loin que la perception, ou sensation de la douleur, de la chaleur, de la couleur ec. nous donne l'idée de cette modification de notre Ame, au contraire elle nous portent, si nous ne consultons qu'elle, à les attribuer au bras, au feu, à un fruit comme des qualités de ces corps. La perception des qualités sensibles, ou des qualites secondes, n'est donc qu'un sentiment intérieur dénué entiérement d'idée, ou de représentation claire et distincte. D'un autre côté la perception des qualités premières n'est point, selon le P. Malebranche, une ressemblance de ces qualités. Quand je vois un triangle, il est vrai que ce que mon esprit aperçoit immédiatement, n'est pas un triangle matériel. M. Locke, et le P. Malebranche en conviennent également. C'est donc un triangle intelligible qui est l'objet immédiat de mon esprit : mais ce triangle intelligible qui est l'objet de ma perception, ne peut pas être ma perception même. L'idée d'un triangle est la ressemblance parfaite de ce triangle, selon Mr. Locke ; la perception de l'Ame, selon lui, n'est que l'Ame, en tant qu'elle aperçoit ; donc si la perception du triangle étoit l'idée même de ce triangle, l'Ame, en tant qu'elle aperçoit un triangle,

seroit la ressemblance parfaite d'un triangle : elle deviendroit un triangle. Je ne crois pas que les partisans de M. Locke puissent se tirer de cet embarras, sans donner raison au P. Malebranche.

Les Carthésiens accusés à tort par M Locke d'avoir attaché les qualités sensibles aux objets extérieurs, justifiés par M. Coste.

6. Mais puisque nous en sommes aux qualités sensibles, il ne sera pas hors de propos d'observer que M. Locke reproche avec beaucoup de vivacité en plusieurs endroits de ses ouvrages aux Carthésiens, d'attribuer aux corps des qualités réelles et sensibles, semblables aux sensations que nous en avons. Reproche si peu fondé, que son Traducteur même le célèbre M. Coste se trouve obligé de prendre ici le parti des Carthésiens, et de les justifier contre les accusations de l'Auteur.

„ Remarquons, dit-il, dans sa note première sur le „ chapitre VIII. §. 14. du 11. Livre, que dans Descartes, „ dans les ouvrages du P. Malebranche, dans la Physique „ de M. Rohault, en un mot dans tous les Traités de „ Physique composés par les Carthésiens, on trouve l'ex„ plication des qualités sensibles fondée exactement sur les „ mêmes principes que M. Locke nous étale dans ce ch. „ Ainsi Rohault ec. Et dans la première note sur le chap. „ XIII. §. 25. du même Livre. Il est difficile, dit-il, „ d'imaginer ce qui peut avoir engagé M. Locke à nous „ débiter ce long raisonnement contre les Carthésiens. C'est „ à eux qu'il en veut ici ; et il leur parle des idées, des „ gouts, et des odeurs, comme s'ils croyoient que ce sont „ des qualités inhérentes dans les corps. Il est pourtant „ très-certain, que long-tems avant que M. Locke eût „ songé à composer son Livre, les Carthésiens avoient dé„ montré que les idées des odeurs, et des saveurs sont „ uniquement dans l'esprit ec. „ Il ajoute que lorsqu'il vint à traduire cet endroit, il s'aperçut de la méprise de M. Loche, et qu'il l'en avertit ; mais qu'il lui fut impossible de le faire convenir, que le sentiment qu'il attribuoit aux Carthésiens étoit directement opposé à celui qu'ils ont soutenu et prouvé avec la dernière évidence, et qu'il avoit adopté lui-même dans son ouvrage ; que quelque tems après commençant à se défier de son jugement, il en écrivit à M. Baile, qui lui répondit, qu'il étoit bien fondé à trouver *l'ignoratio elenchi* dans le passage en question ; (or *l'ignoratio elenchi* est justement le défaut de ceux dont parle le Traducteur dans sa Préface, qui toujours prêts à entrer en

lice contre les Auteurs qui ne leur plaisent pas, les attaquent avant que de se donner la peine de les entendre, et à qui semblables au heros de Cervantes, il arrive quelque fois de prendre des moulins à vent pour des géants) et qu'enfin le judicieux M. Des-Maizeaux a trouvé bon de confirmer la censure de M. Baile par ces paroles : „ Les Carthésiens, à qui M. Locke en veut ici, ont „ fort bien compris, que les idées des qualités sensibles „ n'enferment en elles-mêmes aucune idée d'étendue, „ ils l'ont dit, et redit, et prouvé plus nettement, „ qu'on ne l'avoit encore fait : de sorte que l'avis que „ M. Locke leur donne, n'est pas fort à propos, et pour- „ roit même faire croire, qu'il n'entendoit pas trop bien „ leurs principes. „

Réflexion sur l'engagement de M. Locke à ne vouloir pas reconnoître qu'il s'étoit trompé en attribuant une telle erreur aux Carthésiens, après en avoir été averti par M. Coste.

7. Il n'est pas nécessaire que je m'étende en long discours sur l'engagement assez particulier de M. Locke, de ne vouloir pas convenir d'un fait si aisé à vérifier, ni reconnoître qu'il s'étoit trompé en attribuant aux Carthésiens un sentiment directement opposé à celui qu'ils ont soutenu, et qui se trouve si clairement, si expressément marqué, et démontré dans tous leurs ouvrages. C'est une de ces choses qui parlent par elles-mêmes, et sur lesquelles chaque Lecteur est en état de porter, et veut porter par lui-même son jugement. Est-ce donc que M. Locke si peu satisfait du Péripatétisme qu'il avoit étudié dans sa jeunesse, et qui envioit le bonheur de M. Le-Clerc d'avoir commencé ses études sous un Professeur Carthésien, s'est piqué de la gloire de se faire Auteur, sans avoir besoin de rien apprendre dans les Livres des Carthésiens? et ce mépris des Auteurs de cette sorte, ne seroit-il point cause qu'on découvre si souvent dans ses ouvrages, les vestiges de ses premières études? Si M. Locke a lu les ouvrages du P. Malebranche, autant qu'il est nécessaire pour le combattre, comment a-t il pu n'y pas voir un sentiment, que cet Auteur y explique avec tant de netteté, et sur lequel il insiste si fréquemment? Ce sont-là des questions qu'on pourroit faire aux partisans de M. Locke. Et en attendant leurs réponses, ils nous permettront de ne point croire M. Locke sur sa parole, quand il nous dit qu'il a lu avec beaucoup d'attention, sans préjugé, et dans le seul dessein de s'instruire, les ouvrages qu'il critique : on croit enfin d'être en droit de prier ceux, qui ont une telle estime pour M. Locke, qu'ils seroient bien fâ-

chés de pouvoir comprendre ce que M. Locke dit être inconcevable, et inintelligible, de vouloir bien suspendre un peu l'effet de cette estime, et examiner par eux-mêmes le pour, et le contre dans la dispute dont il s'agit.

CHAPITRE II.

Que les sensations ne sont pas en Dieu, comme les idées, et qu'elles sont des modifications de l'Ame, causées par l'action de Dieu.

1. Je me flatte, que ce qu'on vient de dire, sera plus que suffisant, pour faire comprendre à tout le monde la pensée du P. Malebranche dans la distinction qu'il fait de l'idée, et du sentiment; et je crois que tout homme, qui aura bien pris la pensée de cet Auteur, sera bien éloigné de croire avec M. Locke, que cette distinction, bien loin d'éclaircir son sentiment, ne fait que l'embrouiller davantage. Bien au contraire, on se convaincra sans difficulté, que c'est avec beaucoup de raison que le P. Malebranche, après avoir donné les preuves de son sentiment, qu'on voit toutes choses en Dieu, prévient, et écarte le soupçon qui pourroit naître dans l'esprit, qu'on en a aussi les sentiments en Dieu par ces paroles, que M. Locke rapporte dans son examen: mais quoique je dise que nous „ voyons en Dieu les choses matérielles et sensibles, il faut bien prendre garde „ que je ne dis pas que nous en ayons en Dieu les sentiments, mais seulement que c'est Dieu qui agit en nous: „ car Dieu connoît bien les choses sensibles, mais il ne les „ sent pas. Lorsque nous apercevons quelque chose de sensible, il se trouve dans notre perception sentiment et idée „ pure. " M. Locke pouvoit rapporter aussi le reste du paragraphe, qui ne sert pas peu à éclaircir cette remarque. „ Le sentiment est une modification de notre Ame, et c'est „ Dieu qui la cause en nous: et il la peut causer, quoiqu'il „ ne l'ait pas, parce qu'il voit dans l'idée qu'il a de notre „ Ame, qu'elle en est capable: pour l'idée qui se trouve „ jointe avec le sentiment, elle est en Dieu, et nous la voyons, parce qu'il lui plait de nous la découvrir; et Dieu „ joint la sensation à l'idée, lorsque les objets sont présents, afin que nous le croyons ainsi, et que nous en-

Doctrine du P. Malebranche.

„ trions dans les sentiments, et dans les passions que nous „ devons avoir par rapport à eux. “

Objection de M. Locke.

2. Voici maintenant les objections de M. Locke: „ si „ par sentiment, qui est le mot dont l'Auteur se sert en „ françois, il entend l'acte de sensation, ou l'opération de „ l'Ame pendant qu'elle aperçoit, et par idée pure l'objet „ immédiat de cette perception, et la définition qu'il avoit „ déjà donnée d'une idée dans son premier chapitre, ce „ qu'il dit a quelque fondement; c'est-à-dire, suppose que „ les idées soient des Etres réels, ou des substances. Mais „ alors je ne vois pas, pourquoi on ne pourroit pas dire „ qu'on flaire une rose en Dieu, comme on dit qu'on voit „ une rose en Dieu; car il faut ce semble que l'odeur de „ la rose, que nous flairons, soit en Dieu, aussi bien que „ la figure, ou la couleur de la rose, que nous voyons, „ est en Dieu “.

Réponse : pourquoi on peut dire qu'on voit une rose en Dieu, et non pas qu'on la flaire en Dieu.

3. M. Locke a-t-il oublié la différence qu'il met entre les qualités premières, et les qualités secondes de la matière? A-t-il oublié qu'autre est la perception des qualités premières, telles que sont l'étendue et la figure d'une rose, et qu'autre est la perception des qualités secondes, telles que sont la couleur, et l'odeur? La grandeur, et la figure sont dans la rose même, elles ne sont point ces affections de l'Ame qui les connoît, tout au contraire la couleur, et l'odeur ne sont que dans l'Ame; et dans la rose il n'y a qu'une certaine configuration de parties qu'on n'aperçoit aucunement, et qui n'a rien de semblable à la sensation de la couleur, et de l'odeur, quoiqu'elle soit propre à l'exciter. Tout ceci est de M. Looke, et prouve évidemment que l'Ame apercevant la figure d'une rose, aperçoit un objet qui est distingué d'elle; mais qu'apercevant la couleur, et l'odeur que la rose excite en elle, elle n'aperçoit aucun objet distingué d'elle-même, puisque cette couleur, et cette odeur sont des sensations qui ne sont que dans l'Ame; et qu'ainsi en les apercevant, elle sent seulement comment elle est actuellement affectée. Or d'un côté il est bien clair, que l'Ame ne peut sentir qu'en elle-même ses propres affections: et il n'est pas moins évident, qu'elle ne peut sentir en elle-même la grandeur, et la figure d'une rose, qui sont des affections de la matière. Il faut donc que cette grandeur, et cette figure se fassent connoître à l'Ame, ou par elles-mêmes, si elles peuvent agir immédiatement sur l'esprit, puis-

que l'esprit est passif dans ses perceptions, ou si elles ne le peuvent comme on en tombe d'accord, par le moyen d'un Etre qui puisse agir sur l'esprit, et lui représenter cette grandeur, et cette figure d'une manière intelligible. Or on a prouvé ci-dessus, qu'il n'y a que Dieu, qui puisse présenter à l'esprit par son action sur lui, la ressemblance parfaite des différents objets. Voilà donc la raison, pourquoi on voit en Dieu la figure d'une rose qu'on ne peut sentir en soi-même, et qu'on ne peut connoître immédiatement, et par elle-même; et voilà aussi la raison, pourquoi on ne flaire point une rose en Dieu, puisque l'odeur de la rose n'est pas un objet, qui doive être présenté à l'esprit, mais que c'est une affection, une sensation, qui est toute dans l'esprit, et que l'esprit doit par conséquent sentir nécessairement en lui-même.

Autre objection de M. Locke.

4. „ Quand nous voyons, et que nous flairons une violette, reprend M. Locke, nous apercevons la figure, la „ couleur, et l'odeur de cette fleur. Qu'il me soit donc „ permis de demander ici ces trois choses; sont-elles toutes des idées pures, ou sont-elles des sentiments? Si ce „ sont des idées, elles sont toutes en Dieu, et on devra „ aussi flairer l'odeur de la rose en Dieu. Si ce sont des „ sentiments, il n'y en a pas une qui soit en Dieu, et par „ conséquent on ne sauroit voir en aucune manière une „ fleur en Dieu “.

Réponse : pourquoi la couleur, et l'odeur d'une fleur ne sont pas des idées, mais des sensations, et qu'au contraire la figure intelligible d'une fleur n'est pas une sensation, mais une idée.

5. Je ne sais pourquoi M. Locke prend ces détours pour combattre le P. Malebranche, et rendre son sentiment ridicule par des extravagances qui en sont très éloignées. Il savoit bien qu'on doit prendre la figure (j'entends la figure que l'esprit aperçoit immédiatement) d'une violette pour une idée, et sa couleur, et son odeur pour des sentiments, et il avoue que c'est ainsi, que le P. Malebranche le donne à entendre dans ses éclaircissements. Que ne propose-t-il donc sa difficulté sans tant de délai contre ce qu'il connoît être le sentiment du P. Malebranche? „ Que ne „ dit-il d'abord, qu'il est fort embarrassé à deviner par „ quelle règle la couleur pourpre d'une violette, dont il lui „ semble qu'il a une idée aussi claire que de sa figure, ne „ seroit pas elle-même une idée, d'autant plus que le P. „ Malebranche n'entend par le mot d'idée autre chose, que „ ce qui est l'objet immédiat de l'esprit, quand il aperçoit „ quelque chose “? Mais cette règle, que M. Locke est si

embarrassé de deviner, nous l'avons trouvée ci-dessus dans ses principes mêmes. La figure intelligible d'une violette, que l'esprit aperçoit immédiatement, est à la vérité l'objet de sa perception, mais elle n'est pas la perception même, ou ce qui revient au même, elle n'est pas l'esprit même, en tant qu'il aperçoit. La couleur au contraire, elle n'est autre que la sensation qu'on en a, elle est l'esprit même affecté d'une telle façon, et on ne peut pas dire avec plus de raison, que la couleur soit l'objet immédiat de la perception qu'on en a, de ce qu'on peut dire qu'une sensation soit l'objet immédiat de cette même sensation, que la douleur soit par exemple l'objet immédiat de la douleur ec., ainsi par la définition même de l'idée que M. Locke adopte, il est prouvé que la couleur ne peut être une idée, et qu'elle n'est qu'un sentiment.

Autre objection de M. Locke.

6. M. Locke poursuivant son examen se récrie fort contre ce que dit ensuite le P. Malebranche dans le paragraphe qu'on vient de citer, que les sentiments sont des modifications de l'Ame. „ Le terme modification qui sert „ ici d'explication, dit M. Locke, ne me paroît guère plus „ intelligible que celui qu'on veut expliquer. Je vois par „ exemple la couleur pourpre d'une violette, et selon notre Auteur, c'est-là un sentiment. Mais je voudrois bien „ savoir ce que c'est que sentiment. Il me répond, que „ c'est une modification de l'Ame. J'agrée pour le coup „ cette définition, mais voyons si elle me servira à comprendre quelque chose au sujet de mon Ame: j'ai beau „ la tourner de tout côté, tout ce qu'elle me fait concevoir, est que j'ai dans mon esprit l'idée de la couleur „ pourpre, idée que je n'avois pas encore; mais cela ne fait „ pas que je puisse comprendre que l'Ame fasse, ou qu'elle „ souffre autre chose, si non qu'elle a tout simplement l'idée de la couleur pourpre, et ainsi le terme de modification ne m'apprend rien que je ne susse déjà. De sorte „ que quoiqu'on dise que ses sensations sont des modifications de l'Ame; si ces modifications ne sont pas différentes de ces mêmes sensations. par exemple de la couleur „ rouge, ou du goût amer, il est clair que cette explication „ ne dit autre chose; si ce n'est qu'une sensation, n'est „ qu'une sensation, et que la sensation d'une couleur rouge, „ et d'un goût amer est la sensation de cette couleur, et de „ ce goût: car si je n'ai point une autre idée, en disant que

„ telle chose est une modification de l'Ame, qu'en disant qu'elle
„ est une sensation, les termes sensation, et modification sont
„ synonymes, et ne marquent évidemment que la même
„ idée “.

Réponse.

7. Il a fallu se résoudre à rapporter tout entier ce long raisonnement de M. Locke, qu'on pouvoit sans doute abréger en moins de quatre lignes, sans rien lui ôter de sa force, afin que le Lecteur puisse juger par lui même, si ce raisonnement prouve quelque chose contre la doctrine du P. Malebranche; on demande à ce Père, si les couleurs, et les autres qualités sont dans les objets, comme le vulgaire en est persuade? Il répond que non, et que ces qualités bien loin d'être des propriétés des corps, sont des modes, ou modifications de l'Ame, qu'elle sent en elle-même, parce qu'elle en est affectée. Or je demande, M. Locke prétend-il nier, que les sentiments, ou sensations soient des modifications de l'Ame? ou accuse-t-il simplement le P. Malebranche de ne pas savoir expliquer distinctement ce que c'est qu'une modification de l'Ame? Mais en premier lieu comment peut-il nier sans se contredire, que les sentiments, ou sensations soient des modifications de l'Ame? certainement une sensation est quelque chose, et selon M. Locke, c'est quelque chose qui est dans l'Ame. Or toute chose, comme il nous l'a appris ci-dessus, doit être ou une substance, ou un mode, ou un rapport; il faut donc de toute nécessité, que les sensations soient ou la substance de l'Ame, ou un mode de l'Ame, ou un rapport de l'Ame. Je ne crois pas qu'on puisse dire que les sensations soient des substances, ou des rapports de l'Ame. Il faut donc qu'elles soient des modes, ou modifications de l'Ame, comme le dit le P. Malebranche. Je ne vois pas en second lieu, en vertu de quoi M. Locke pourroit prétendre que le P. Malebranche expliquât d'une manière claire, et distincte ce que c'est qu'une modification de l'Ame; et cela même pourroit faire croire qu'il n'entend pas trop bien le sistème qu'il attaque. Pour faire connoître en quoi consistent les modifications, ou sensations de l'Ame, il faudroit que Dieu nous découvrit l'archétype éternel, et intelligible, sur lequel notre Ame a été formée: alors nous connoîtrions clairement non seulement les sensations, ou modifications dont nous avons été affectés; mais aussi toutes celles dont notre Ame est capable; nous connoîtrions

immédiatement par l'idée de notre Ame, et de ses modifications, que la couleur est une modification de notre Ame, et cela aussi clairement que par l'idée de l'étendue, et de ses modifications, nous connoissons que le cercle est une modification de l'étendue. Or l'expérience nous fait assez sentir, que ces connoissances nous manquent. L'expérience prouve donc, que nous n'avons point d'idée claire de notre Ame, ni de ses différentes sensations, ou modifications, et que nous ne pouvons que les sentir, lorsque nous en sommes actuellement affectés. Mais M. Locke, qui prétend avoir des idées aussi claires de l'Ame, et de ses sensations que nous en avons de l'étendue, et des figures, devroit nous faire comprendre par ses explications, en quoi consistent ces modifications qu'on appelle sensations. Il devroit nous faire connoître touchant notre Ame quelque chose de plus, que ce que nous en sentons. Cependant il n'y a qu'à réfléchir sur son raisonnement, pour être convaincu, qu'il ne fait que les sentir sans les connoître, non plus que le P. Malebranche: ainsi bien loin que son raisonnement porte quelque atteinte à la doctrine de cet Auteur, il ne fait au contraire que la confirmer davantage.

Doctrine un peu étrange de M. Locke sur la manière de définir.

8. Mais il y a dans ce raisonnement de M. Locke une doctrine, qui me paroit autant admirable qu'elle est nouvelle, et c'est qu'il prétend, qu'afin qu'on puisse raisonnablement dire, que les sensations sont des modifications de l'Ame, il faut que ces modifications soient différentes de ces mêmes sensations. Dire, par exemple, qu'une couleur rouge, et un goût amer sont des modifications de l'Ame, ce n'est rien dire, selon lui, à moins que ces modifications ne soient différentes de ces sensations de couleur rouge, ou de goût amer. Pour expliquer donc, comme il faut, ce que c'est que la couleur rouge, ou le goût amer, il faudra, selon M. Locke, dire une chose qui soit différente de la couleur rouge, et du goût amer. Ainsi pour satisfaire M. Locke, après avoir dit que la couleur rouge est une modification de l'Ame, il faudroit dire, et faire voir que cette modification est différente de la couleur rouge; d'où il s'ensuivroit que la couleur rouge seroit différente d'elle-même. N'est ce pas-là en vérité une belle manière de définir, et d'expliquer la nature des choses? On avoit cru jusqu'à M. Locke, que pour définir une chose, il falloit se servir de termes qui signifiassent cette chose, et non de termes qui

en signifiassent une toute différente ; ainsi dans les définitions on se servoit de termes qui exprimoient les attributs de cette chose, soit ceux qu'elle a de commun avec les autres choses, soit ceux qui lui sont particuliers, et qui la distinguent de toute autre chose ; et on ne croyoit pas que le nom d'une chose ainsi définie, et les termes employés à la définir fussent précisément synonymes. On n'auroit pas cru, par exemple, que sensation, et modification fussent des termes synonymes ; car quoique toute sensation soit modification, cependant toute modification n'est pas sensation. Le terme modification est un terme général, et on sait par raisonnement, que cet attribut convient aux sensations. Quant à ce que les sensations ont de particulier, on ne peut que le sentir, et comme on n'en a aucune idée, on ne peut ni le connoître soi-même, ni l'expliquer aux autres. Mais pour faire voir que M. Locke est très-souvent sujet à tomber dans les inconvenients qu'il reproche aux autres, il n'y a qu'à examiner, selon les principes qu'il pose en cette objection, sa définition de l'idée. Il dit en plusieurs endroits de ses ouvrages, que les idées ne sont que des perceptions de l'Ame. Qu'il me soit donc permis de demander, si les perceptions sont la même chose que les idées, ou si elles sont différentes des idées. Si on me dit que la perception est la même chose que l'idée, la définition de M. Locke est aussi vicieuse, que l'est, selon lui, celle du P. Malebranche, quand il dit que le sentiment est une modification. Que si la perception est différente de l'idée, il faut que l'idée soit une chose qui n'est pas elle-même : ce qui est évidemment absurde.

Autre objection de M. Locke, qui porte atteinte à la spiritualité de l'Ame.

9. Jusqu'ici M. Locke n'a fait qu'effleurer la doctrine des modifications ; mais voici qu'il va l'approfondir. „ Approfondissons un peu mieux, continue-t-il, cette doctrine de la modification. Les différents sentiments sont des „ modifications differentes de notre Ame. L'esprit, ou l'Ame „ qui aperçoit est une substance simple, indivisible, et immatérielle. Or je vois à cette heure mon papier qui est „ blanc, et l'encre qui est noire ; j'entends une personne „ qui chante dans une autre chambre ; je sens la chaleur du „ feu, auprès duquel je suis assis ; je goûte la pomme que „ je mange, et tout cela dans le même instant. Donnez „ donc tel sens qu'il vous plaira à votre terme de modifi„ cation, et je demande, est-il possible qu'une seule sub-

„ stance non étendue, et indivisible puisse avoir dans le
„ même instant des modifications non seulement différentes,
„ mais incompatibles même, et opposées, telle que le blanc,
„ et le noir ? Ou faut-il supposer des parties séparées dans
„ une substance indivisible, dont l'une sera pour des idées
„ blanches, une autre pour des noires, une troisième pour
„ des rouges ; et ainsi des autres sensations infinies, que
„ nous avons en différents dégrés ? Nous les pouvons pour-
„ tant apercevoir toutes distinctement, et par conséquent
„ elles sont toutes autant d'idées distinctes ; et quoiqu'il
„ y en ait qui soient diamétralement opposées, comme
„ la chaleur, et le froid, nous les pouvons sentir en mê-
„ me tems ".

Réponse. 10. A prendre les termes pour ce qu'ils signifient, cet argument de M. Locke ne prouve autre chose, si non qu'il est impossible qu'on ait plusieurs sensations différentes, et opposées tout à la fois ; et qu'ainsi il est faux qu'on sente ce qu'on sent : conclusion qui ne paroit pas infiniment raisonnable. Pour donner donc aux termes, dont est composé l'argument de M. Locke, une apparence de raisonnement, il faut dire, que cet Auteur a prétendu, qu'il est impossible que l'Ame ait un si grand nombre de sensations tout à la fois, supposé qu'elle soit une substance simple, indivisible, et immatérielle ; et que par conséquent il faut convenir, puisqu'elle les a réellement, que c'est une substance composée de differentes parties, qui seront chacune en particulier le sujet d'une de ces différentes sensations. Mais si c'est-là la pensée de Monsieur Locke, elle est assurément démentie par l'expérience : quand je vois du blanc, et du noir, et qu'en même tems j'entends un concert, je flaire une fleur, je sens la chaleur, je goûte une saveur, l'expérience m'apprend que c'est le même-moi qui est affecté de ces différentes sensations ; et que ce moi qui est le sujet qui voit, est aussi celui qui sent, qui goûte ec. Ce ne sont donc pas des différentes parties, qui soient les différents sujets de ces différentes sensations. C'est donc un seul *moi*, c'est-à-dire, une substance simple, indivisible, et immatérielle. Cela supposé, comme M. Locke le suppose aussi, on ne peut du moins que de voir qu'il y a un extrême embarras dans son argument. Mais cet embarras sert de preuve au sentiment du P. Malebranche, que nous n'avons aucune idée de notre Ame, ni de ses

sensations, ou idées, comme il plaîra à M. Locke de les appeller, mais qui seront toujours des manières d'être, ou modifications de l'Ame. Certainemente si nous connoissions aussi clairement la nature de l'Ame, et de ses modes, comme nous connoissons clairement la nature de l'étendue, et les modes qui lui conviennent, ainsi que le prétend M. Locke, nous n'aurions pas plus de peine à comprendre, comment l'Ame simple, et indivisible peut recevoir tout à la fois une si grande variété de modifications, ou sensations, que nous n'en avons à comprendre, comment un morceau de cire peut recevoir successivement une variété infinie de figures, et être tantôt rond, tantôt quarré ec.; car il faut qu'il dépende également de la nature de l'Ame de pouvoir être affectée de plusieurs sensations tout à la fois, comme il dépend de la nature d'une étendue finie de pouvoir être bornée successivement par une infinité de figures différentes. On pourra juger après cela, si M. Locke a eu soin de placer assez bien le trait de raillerie, avec lequel il acheve son bel argument. „ Jusqu'ici „ j'avois ignoré comment la sensation se faisoit en nous; „ on prétend que c'en est-là une explication: mais puis-je „ dire de bonne foi que je suis plus savant à cette heure „ que je ne l'étois? Et si c'est-là nous guérir de notre „ ignorance, le mal ne devoit-il pas être bien léger? Puis„ qu'il n'a fallu que le charme de quelques chétives pa„ roles; *probatum est*. „

Autre objection de M. Locke.

11. Après la raillerie M. Locke revient au sérieux. „ Mais encore un coup, continue-t-il, et pour parler „ sérieusement, quoique puisse signifier le mot modifi„ cation; lorsque je réfléchis sur la figure de l'une des „ feuilles d'une violette, n'y a-t-il pas-là une nou„ velle modification dans mon Ame? aussi-bien que lor„ sque je pense à sa couleur pourpre? Et mon Ame ne „ fait elle, ne souffre-t-elle rien de nouveau, quand je „ vois cette figure en Dieu? L'idée de cette figure, dit„ on, est en Dieu, soit: mais elle peut être en Dieu sans „ que nous l'y voyons; l'Auteur en tombe d'accord. Dès „ le moment donc que je la vois, n'y a-t-il point de „ nouvelle modification dans mon Ame? S'il y en a, „ alors c'est aussi-bien une modification de l'Ame de „ voir une figure en Dieu, que d'avoir l'idée de la cou„ leur pourpre; et ainsi cette distinction ne vaut rien.

„ Si au contraire, lorsqu'on voit en Dieu une figure „ qu'on ne voyoit pas quelques minutes auparavant, il „ n'y a point de nouvelles modifications dans l'Ame, s'il „ n'y a ni action, ni passion de plus qu'il n'y en avoit „ auparavant, quelle différence y a-t-il entre voir, et ne „ voir pas? „

Réponse. 12. On a vu cy-dessus, que pour voir un objet, selon le P. Malebranche, il faut que l'idée de cet objet affecte l'esprit, et cause en lui une passion, ou modification, qui soit la perception de cette idée. Sans doute donc qu'il ne suffit pas que l'idée d'un objet, par exemple, l'étendue et figure intelligible du soleil existe en Dieu pour voir le soleil; il faut de plus que cette figure intelligible se fasse l'objet immédiat de l'esprit; car l'esprit ne peut apercevoir immédiatement le soleil matériel. Or le soleil intelligible devient objet immédiat de l'esprit, il agit sur lui, et cause cette passion, ou modification qui en est la perception. Mais quoique la perception, qu'a l'esprit de l'objet intelligible qui l'affecte immédiatement, soit une modification de l'esprit qu'il sent en lui-même, comme ses autres modifications, par sentiment intérieur, s'ensuit-il que l'objet intelligible, qui n'est pas certainement la perception qu'on en a, et qui est pourtant l'idée de l'objet matériel, soit lui-même une modification? En vérité, de telles objections faites si sérieusement ne peuvent que confirmer le sentiment de M. Baile, et de M. des Maizeaux sur M. Locke, que cet Auteur entreprend quelque-fois d'attaquer des ouvrages, sans s'être donné la peine de s'informer des sentiments qu'ils contiennent.

Réflexions de M. Locke sur la distinction des idées, et des sentimens. 13. M. Locke fait ensuite deux réflexions sur ces paroles du P. Malebranche, que le sentiment est une modification, que Dieu peut causer en nous, quoiqu'il ne l'ait pas, parce qu'il voit dans l'idée qu'il a de notre Ame, qu'elle en est capable. La première est, pourquoi lorsqu'on rappelle dans sa mémoire une violette, la couleur de cette fleur ne sera pas une idée aussi-bien que sa figure, qu'à la vérité il est permis à tout homme de donner tel sens, qu'il trouve à propos aux termes dont il se sert, mais que s'il se sert de deux mots, où les autres se seroient contentés d'un, il est obligé de donner quelque raison de cette distinction; que pour lui il trouve que la couleur d'une fleur est tout autant l'objet immédiat de son esprit que sa

figure, et par conséquent, selon la définition même du P. Malebranche, cette couleur doit être une idée. Dans la seconde réflexion, M. Locke s'étend à prouver, qu'il faut que l'idée d'une fleur, et quant à sa couleur, et quant à sa figure, ait existé en Dieu de toute éternité; d'où il veut conclure apparemment, que puisque l'idée de la couleur est en Dieu, aussi-bien que l'idée de la figure, il faut admettre, qu'on voit la couleur en Dieu, aussi-bien que la figure.

Eclaircissements.

14. On peut s'assurer de plus en plus par la première réflexion, que M. Locke n'est pas ennemi des répétitions; et ce n'est qu'à regret qu'on se trouve par-là dans l'engagement de devoir souvent répéter les mêmes réponses. On a déja fait voir, que si la couleur est une sensation de l'Ame, comme en convient M. Locke, elle doit être une modification de l'Ame; mais que la figure intelligible, qui est l'objet immédiat de l'esprit quand on regarde un cercle matériel, ne sauroit être un modification de l'Ame. On a fait voir, que la couleur étant, selon M. Locke, une perception des qualités secondes de la matière, qui n'a rien de semblable à ses qualités réelles; et la perception de la figure étant au contraire, selon lui, la perception d'une qualité première de la matière, qui est parfaitement semblable à cette perception; il y a bien de quoi faire une distinction entre ces deux genres de perceptions; et que bien loin par conséquent de trouver à redire à ceux qui les distinguent par des noms aussi propres, et aussi précis, que ceux d'idée, et de sentiment, M. Locke devoit, ne voulant se servir que d'un seul terme, avertir que ce terme étoit équivoque, puisqu'il l'applique à signifier deux genres de perceptions tout-à-fait différents. Enfin on voudroit savoir par quelle règle M. Locke peut avancer, que la couleur soit l'objet immédiat de l'esprit qui l'aperçoit. La couleur est, selon lui, une sensation qui est toute dans l'esprit, et la perception qu'on en a, n'est que cette sensation. Dire donc que la couleur est l'objet de la perception qu'on en a, ou de l'esprit qui l'aperçoit, c'est dire, qu'une sensation est l'objet immédiat d'elle-même, ce qui ne peut se dire sans blesser les règles du bon sens.

CHAPITRE III.

Du souvenir des sensations.

Raison apparente contre la distinction de l'idée, et du sentiment tirée du souvenir des sensations.

1. Le souvenir des sensations dont on a été affecté, et que l'on n'éprouve plus actuellement, pourroit donner lieu à une objection assez considérable en apparence, que nous n'avons d'autre connoissance, ni d'autre perception de nos sensations, que nos sensations mêmes. Il semble, pourroit-on dire, que quand on rappelle dans son souvenir une douleur qu'on a sentie, mais qu'on ne sent plus, l'on ait une idée de cette douleur fort différente de la perception qu'on en avoit, en la sentant actuellement. Il ne sera donc pas inutile d'éclaircir cette difficulté, quoique je ne sache pas que personne l'ait encore opposée au P. Malebranche: j'espère même, que l'éclaircissement que j'en vais donner, servira d'une nouvelle confirmation à la doctrine de cet excellent Auteur.

Du souvenir en général, et de ses différentes sortes.

2. Le souvenir se fait en nous, lorsqu'une pensée nous revient dans l'esprit, et qu'elle se trouve jointe avec un sentiment, ou une conviction intérieure, que nous l'avons déjà eue autrefois. Je me sers du mot de pensée, parce que ce terme dans l'usage qu'en font les Philosophes, est un terme général, qu'ils appliquent également aux connoissances, et aux sensations, ou, pour parler avec M. Locke, aux perceptions des qualités premières, et aux perceptions des qualités secondes de la matière. Chacun pourra se convaincre par sa propre expérience de la justesse de cette définition. Et c'est aussi à l'expérience à démêler les différences que nous éprouvons dans notre souvenir, selon les différentes circonstances.

Elle nous apprend en premier lieu, que l'attention ou l'application de l'esprit nous fait quelquefois ressouvenir des objets que nous avons vus, ou des pensées que nous avons eues, et que d'autrefois ces objets, et ces pensées nous reviennent dans l'esprit, sans que nous le voulions, et cela par une cause tantôt intérieure, et inconnue, de sorte que nous ne saurions dire ce qui excite en nous le souvenir de ces choses, et tantôt extérieure, de sorte que nous pouvons nous apercevoir, que c'est ce que nous vo-

yons, ou ce que nous écoutons actuellement, qui nous rappelle le souvenir de certains objets, et de certaines pensées, qui ont déjà été présentes à notre esprit.

Secondement, l'expérience nous apprend, qu'il y a cértaines choses, et certaines pensées, dont nous souvenons très-distinctement. Je me rappelle très-distinctement la physionomie d'un ami que j'ai coûtume de fréquenter; il en est de même des pensées qui me sont les plus familières. Mais-aussi l'expérience ne m'apprend que trop, que la plûpart de fois je ne puis me ressouvenir que d'une manière générale, confuse, et indéterminée de la plûpart des objets, et des pensées qui m'ont passé par l'esprit, sur-tout des objets que je n'ai vus qu'en passant, et des pensées auxquelles je n'ai donné qu'une légére attention. Je ne me souviens que d'une manière confuse, et générale de la figure d'un grand nombre d'herbes dont je sais les noms, et que j'ai vues dans les cabinets des Botanistes. Je me souviens d'une manière générale et confuse, qu'en telle, et telle occasion, j'ai eu certaines pensées sur le sujet dont il étoit question; mais je ne puis me rappeller ces pensées, telles que je les avois, et telles qu'elles me venoient dans l'esprit l'une après l'autre; quoique je me souvienne qu'alors elles y étoient fort distinctes.

Troisièmement l'expérience m'apprend, qu'en regardant le Soleil je vois une figure exactement ronde; que mon Ame est affectée d'un sentiment très-vif de lumière, et de couleur, et que ce sentiment est accompagné d'un autre sentiment de peine, de douleur, ou d'une chaleur ardente qui m'offense la vue. Mais dans le souvenir que j'en ai, je remarque une grande différence entre le souvenir de la figure de cet Astre, le souvenir de sa lumière, et celui de la chaleur ardente qu'il a excitée dans mon oeil. Quant à la figure, elle se représente aussi nettement à mon esprit, que lorsque je l'ai vue: la figure qui est présente a mon esprit dans le souvenir, est précisément la même qui lui étoit présente, quand je tournois mes yeux vers le Soleil. C'est une figure exactement ronde. Quant au sentiment de lumière, et de couleur, je sens que le souvenir me le redonne, mais beaucoup plus foible, que celui dont j'étois affecté en regardant le Soleil. Enfin quant au sentiment de la chaleur brûlante, le souvenir ne me le redonne pas d'une façon particulière, et déterminée; je sais seulement

qu'en voyant le Soleil, j'étois affecté d'un certain sentiment douloureux opposé à l'amour de la félicité qui regne toujours en moi. Ainsi il y a cette différence entre le sentiment de couleur, et presque tous les autres sentiments, que par le souvenir de la couleur, l'Ame s'en trouve affectée actuellement, quoique d'une manière plus légère, et cela avec conviction intérieure, qu'elle en étoit affectée plus vivement en regardant l'objet coloré ; au lieu que la plûpart des autres sensations ne reviennent dans l'esprit par le moyen du souvenir, que d'une manière générale, et confuse ; de sorte que le souvenir qu'on en a, ne consiste précisément, que dans une certaine conviction intérieure d'avoir été en telle, ou telle occasion, plus ou moins agréablement, ou désagréablement affecté. Pour peu qu'on se consulte soi-même, on trouvera qu'on a beau penser aux saveurs, aux odeurs agréables, ou désagréables qu'on a éprouvées, on ne peut se rappeller, ni se dire précisément, ce que c'est que cette sensation dont on n'est plus affecté.

Explication physique des différentes sortes du souvenir.

3. Voilà ce que l'expérience me fait connoître de mon propre souvenir. Si je réfléchis ensuite aux causes physiques de ces différences que j'y éprouve, je trouve le raisonnement parfaitement conforme à l'expérience. 1. Le raisonnement ne me permet pas de douter, que les objets, qui se font apercevoir par les sens, n'impriment dans le cerveau certaines traces, et certaines ébranlements, qui sont la cause occasionelle la plus prochaine de la perception de ces objets : les pensées sensibles, c'est-à dire, les perceptions accompagnées des sentiments que nous avons à l'occasion de ces objets, doivent faire aussi de semblables impressions dans le cerveau. De-là il suit, que lorsque les esprits animaux coulent de nouveau dans les traces des objets, ou que les vibrations qu'ils ont causées dans les fibres du cerveau, s'excitent de nouveau, il faut que ces objets se présentent de nouveau à l'esprit ; et comme les traces des objets sont liées avec celles qui ont été imprimées par la perception qu'on en a eue, ces objets ne se présentent à l'esprit qu'avec la conviction intérieure, qu'on en a déjà eu la perception, en quoi consiste précisément le souvenir. Ainsi quand les traces causées par les objets, et par les pensées sensibles qui y ont rapport, viennent à s'effacer entiérement ; si un de ces objets vient une autrefois à tom-

ber sous nos sens, c'est comme si nous le voyons pour la première fois, parce qu'il n'y a plus de trace, ou d'ébranlement, qui soit cause de la conviction intérieure de l'avoir déjà aperçu une autrefois. De-là il paroît, que pendant que l'Ame est unie au corps, la faculté qu'elle a de se souvenir, dépend des traces qui s'impriment dans le cerveau, ou de la disposition des fibres à recevoir telle, ou telle vibration; d'où il suit, que les causes du souvenir actuel sont toutes celles, qui peuvent faire couler de nouveau les esprits animaux dans les traces des objets, ou redonner aux fibres l'ébranlement, que ces objets leur ont causé par leur action sur les sens. Ces causes sont tantôt l'attention de l'Ame en vertu des loix générales de l'union de l'Ame, et du corps, tantôt la disposition mécanique du cerveau, tantôt la présence d'un objet extérieur, ensuite de la liaison des traces, d'où suit la liaison des idées.

Les traces, qui se conservent telles qu'elles ont été imprimées par les objets, et par nos pensées, soit par une heureuse disposition du cerveau, soit par le soin qu'on a de les tenir nettes par un fréquent exercice, sont cause qu'on se souvient des choses d'une manière très-claire, très-précise, et très-distincte: mais si ces traces commencent à s'effacer, elles ne peuvent plus représenter les choses avec toutes leurs déterminations, telle qu'elles furent déjà aperçues: ainsi elles font, qu'on ne se souvient des choses que d'une manière générale, confuse, et indéterminée.

Enfin pour expliquer par le moyen de ces traces, et de ces vibrations les différences que nous avons trouvées dans le souvenir de la figure du Soleil, dans le souvenir de sa lumière, et de sa couleur, et dans celui de la chaleur ardente qu'il a excitée en nous, il faut remarquer, que l'idée d'une figure n'étant pas une sensation de notre Ame, elle n'est pas susceptible du plus, ou du moins, elle est immuablement en elle-même ce qu'elle est. Ainsi quelque léger que soit l'ébranlement que l'attention excite dans les fibres du cerveau, pourvû qu'il soit semblable à celui que cette figure y a causé, son idée doit se représenter à notre esprit aussi nette, et précisément telle que nous l'avons vue. Mais la lumière, et la couleur étant des sensations de l'Ame, elles sont susceptibles du plus et du moins, elles

peuvent être plus ou moins marquées, plus ou moins profondes, plus ou moins vives, et elles le sont à mesure que l'ebranlement, qui en est l'occasion, est plus ou moins fort. Or l'attention de l'esprit n'est pas pour l'ordinaire capable d'exciter un ébranlement aussi fort que l'impression des objets extérieurs; et voilà pourquoi dans le souvenir de la lumière, et des couleurs, on en a un sentiment beaucoup plus foible, que quand on les a devant les yeux. Mais si par quelque cause extraordinaire, comme dans le délire, dans l'yvresse, et quelquefois dans les songes, il arrive que cet ébranlement soit aussi fort, que si l'objet agissoit sur les yeux, alors le sentiment de lumière, et de couleur sera aussi vif, que si cet objet étoit présent, et l'Ame sera disposée à le croire réellement présent.

Pourquoi le souvenir redonne ordinairement une légère impression de la lumière, et des couleurs, et non des autres sentimens.

4. Or la raison, pour laquelle ordinairement parlant, le souvenir est capable de nous redonner une impression légère de la lumière, et des couleurs, et non de la douleur, de la chaleur, et des autres sentiments, c'est que pour être affecté d'un sentiment de lumière, et de couleur, il ne faut qu'un léger ébranlement dans les fibres du cerveau. Le feu d'une petite bougie à un éloignement très-considérable, la clarté de la Lune, dont les rayons ne sont pas capables de causer le moindre mouvement dans l'esprit de vin, malgré leur réunion au foyer d'un miroir ardent, ont pourtant assez de force pour ébranler le nerf optique de façon à nous donner la sensation de la lumière, et des couleurs. Au lieu que pour causer de la douleur, ou de la chaleur, il faut un ébranlement d'autant plus violent; que la lumière du Soleil est plus forte, par ex. que celle de la Lune: et les physiciens savent quelle disproportion il y a de l'une à l'autre: ils savent aussi que la force des qualités diminuant en raison inverse des quarrés des distances, il doit y avoir une prodigieuse différence entre l'action d'une bougie a un pouce de l'oeil, où à peine cause-t-elle un peu de chaleur, et son action à la distance d'où on peut la voir, et où par conséquent elle conserve assez de force pour exciter un ébranlement suffisant à causer le sentiment de la lumière, et des couleurs. De là il suit, que l'attention, et l'application de l'esprit, cause occasionelle du souvenir d'un objet, pouvant bien causer un ébranlement léger dans les fibres du cerveau, mais non pas un ébranlement violent, le souvenir peut bien être capable de nous redonner un sentiment foible de la lu-

mière, et des couleurs, qui est l'effet, et la suite d'un ébranlement très-léger; mais qu'il n'est pas capable pour l'ordinaire de nous redonner un ébranlement assez fort, pourqu'il soit suivi d'un sentiment de douleur, de chaleur ec. Car il n'y a certainement point de sensation, qui pour être produite, n'éxige dans les fibres du cerveau un mouvement beaucoup plus grand, que celui qui suffit pour la lumière, et les couleurs.

Et c'est là un effet bien reconnoissable de la sagesse de l'Auteur de la Nature dans les loix de l'union de l'Ame, et du corps; car l'imagination étant si nécessaire pour les usages de la vie, il falloit que l'homme pût conserver la peinture des objets qu'il a vus; mais il n'étoit d'aucune nécessité qu'il pût se redonner par le moyen du souvenir, les autres sentiments dont il est affecté par l'attouchement, et les autres sens. Il arrive pourtant quelquefois, que l'impression causée dans le cerveau par une pensée sensible est si forte, qu'elle ne peut s'exciter sans causer dans les fibres un ébranlement assez violent, pour affecter l'Ame d'un sentiment actuel de douleur. Il y a des gens, qui ne peuvent entendre parler de certaines opérations de Chirurgie dans quelques parties délicates du corps, ni même y penser, sans ressentir une peine, ou un chatouillement douloureux dans ces mêmes parties. Mais une dissertation physique plus étendue seroit ici hors de place.

Preuve de la distinction de l'idée, et du sentiment tirée de la doctrine, et des contradictions de M. Locke sur le souvenir.

5. Je reviens donc à M. Locke, qui me fournit lui-même une preuve de la nécessité de distinguer l'idée du sentiment par rapport au souvenir. „ Il n'y a personne, „ dit cet Auteur l. IV. chap. XI. §. 5., qui ne sente la dif- „ férence qui se trouve entre contempler le soleil, selon „ qu'il en a l'idée dans sa mémoire, et le regarder actuel- „ lement: deux choses dont la perception est si distincte „ dans son esprit, que peu de ses idées sont plus distin- „ ctes l'une de l'autre ". M. Locke attribue à l'esprit une faculté active de se rappeller les idées simples qu'il reçoit par voie de sensation. Il établit cette faculté l. II. chap. X.; mais il nie en plusieurs endroits de ses ouvrages, que l'esprit puisse former de lui-même originairement aucune idée simple. Cela posé, je demande, si l'esprit en rappellant dans sa mémoire la perception, ou idée simple que la vue du Soleil a causée en lui, se rappelle la même idée, ou perception qu'il avoit alors, ou si c'est une idée distincte? Si

c'est la même, M. Locke se contredit visiblement, puisqu'il établit ici que l'idée du Soleil, quand on le contemple dans sa mémoire, est si distincte de l'idée qu'on en a en le regardant, qu'il y a peu d'idées aussi distinctes: si c'est donc une idée tout-à-fait différente, il est faux que l'esprit ait la faculté de se rappeller les idées simples qu'il reçoit par la voie de sensation. La mémoire consistera donc, non plus à se rappeller les mêmes idées de sensation, mais à en former d'autres, et à les leur substituer; ce qui renverse déjà tout d'un coup la notion de la mémoire, qui consiste à se rappeller les idées qu'on a eues, et non à en former d'autres. Outre cela si les idées qu'on se rappelle, sont distinctes des idées qu'on a eues, je demande, ces idées sont-elles composées? elles ne peuvent être simples, puisqu'il n'est pas au pouvoir de l'esprit d'en former aucune, selon M. Locke; elles ne peuvent non plus être composées; car outre que la mémoire est souvent passive, selon M. Locke, et sans aucune action de la part de l'esprit, il faudroit pour composer ces idées, ou que l'esprit pût former les idées simples, dont elles doivent être composées, ou que les idées simples qu'il reçoit par voie de sensation, fussent toujours les mêmes dans sa mémoire; que l'idée par ex., qu'il a en regardant le Soleil, fût la même que l'idée qu'il en a en le contemplant dans sa mémoire. Or de toutes ces propositions, que l'on donne à choisir à M. Locke, il n'y en a aucune qui ne détruise visiblement ses principes. Où trouver donc le dénouement de ces difficultés? On ne peut le trouver que dans la distinction de l'idée, et du sentiment: quand on rappelle dans son souvenir le Soleil qu'on a vu, l'idée de sa figure se représente la même à l'esprit; mais quant au sentiment de lumière le souvenir ne le redonne, que d'une manière infiniment plus foible, que celle dont on est affecté en le regardant.

Exemple de la prévention des hommes dans les jugements qu'ils portent des Auteurs.

6. Ces paroles qui suivent dans l'examen de M. Locke; „ j'ai considéré l'hypothèse du P. Malebranche avec tout le „ désintéressement, et toute l'attention possible, mais de „ quelque côté que je l'envisage, elle me paroît aussi peu, „ même moins intelligible qu'aucune autre “: ces paroles, dis-je, me donnent lieu de finir ce Chapitre, en remarquant, que l'autorité de M. Locke est beaucoup plus à craindre pour la vérité, que la force de ses raisonnements. Que sert-il de dissimuler? Combien de Lecteurs, qui n'auront

peut être compris que bien peu de chose aux objections de M. Locke, et moins encore à la doctrine du P. Malebranche, sur-tout de la façon dont elle est exposée par son adversaire, se trouveront pourtant bien persuadés par ces dernières paroles, que le système du P. Malebranche sur la nature, et l'origine des idées, ne renferme tout au plus, que les rêves d'un bel esprit. Il y aura même des personnes d'esprit et de capacité, mais qui n'ayant pas le loisir, ou la patience d'approfondir par elles-mêmes la doctrine du P. Malebranche, et qui étant prévenues en faveur de M. Locke, soit par sa réputation, soit par la lecture superficielle de quelqu'un de ses ouvrages, seront bien aises de pouvoir se reposer sur son examen, du jugement qu'ils doivent porter d'un Auteur aussi célèbre que Malebranche, et pouvoir par-là, sans qu'il leur en coûte aucun travail, se flatter qu'ils en jugent avec connoissance de cause. J'eus occasion une fois de m'entretenir avec un homme très-estimable par son caractère, et ses connoissances en fait de Mathématique, et d'Eloquence, et qui tient un rang assez illustre dans la République des Lettres. Le discours tombe, je ne sais comment, sur M. Locke: le Savant m'en témoigna faire un grand cas: je lui demandai son sentiment sur le P. Malebranche, dont je lui dis que j'avois fort goûté la lecture: les illusions sublimes! me répondit-il, avec un air, et un ton de voix assez méprisant, sans ajouter autre chose. Je n'eus pas de peine à m'apercevoir d'où venoit ce trait; et aussi ne pus-je m'empêcher de lui répliquer, qu'un bon mot de Voltaire, si pourtant c'en est là un, ne devoit pas décider du mérite d'un Auteur. Je voulus ensuite entrer en matière, mais je reconnus, que mon Savant n'étoit guère versé dans la lecture de M. Locke, ni guère informé de ses sentiments, non plus que de ceux du P. Malebranche, qu'il méprisoit par le même préjugé, par lequel il estimoit M. Locke. J'ai réfléchi depuis combien est vraie la remarque de l'Abbé de Villiers dans ses réflexions sur les défauts d'autrui: „ malheur à un ouvrage, quelque bon qu'il „ soit, qui donne lieu à un bon mot.

CHAPITRE IV.

Solution de quelques autres difficultés de M. Locke.

Difficultés, et méprises de M. Locke sur l'union, que met le P. Malebranche entre la volonté, et la représentation des idées.

1. „ La récapitulation de la doctrine du P. Malebranche, „ continue M. Locke, qui suit ces dernières paroles, m'est „ tout-à-fait incompréhensible : *Ainsi nos Ames dépendent „ de Dieu en toutes façons. Car de même que c'est lui „ qui leur fait sentir la douleur, le plaisir, et toutes „ les autres sensations, par l'union naturelle qu'il a „ mise entr'elles, et nos corps, qui n'est autre que son „ décret, et sa volonté générale; ainsi c'est lui qui, par „ l'union naturelle qu'il a mise aussi entre la volonté „ de l'homme, et la représentation des idées que renfer- „ me l'immensité de l'Etre Divin, leur fait connoître „ tout ce qu'elles connoissent, et cette union naturelle, „ n'est aussi que sa volonté générale.* Cette phrase, l'u- „ nion de nos volontés aux idées, que renferme l'immen- „ sité de Dieu, me paroît fort extraordinaire, et je ne „ vois guère quel jour elle peut répandre sur sa doctrine. M. Locke ajoute, que cette phrase lui parut si inintelligible la première fois qu'il la lut, qu'il soupçonna d'abord qu'il y avoit quelque faute d'impression dans l'édition in 4 dont il se servoit; ce qui lui en fit consulter une autre in 8, mais qu'il trouva le mot de volonté dans l'une, et dans l'autre.

Eclaircissement de ces méprises.

2. Si au lieu de consulter l'édition in 8, M. Locke se fût contenté de bien consulter l'édition in 4 qu'il avoit entre les mains, il auroit vu, que la phrase du P. Malebranche qui l'a si fort allarmé, n'est pas telle qu'il la rapporte : *l'union de nos volontés aux idées*; mais *l'union de nos volontés à la représentation des idées ec.*, ce qui fait un sens bien différent, comme nous le verrons bien-tôt. Mais pour aller d'abord à la source des doutes, et des difficultés de M. Locke, il paroît que ce qui lui a rendu la récapitulation du P. Malebranche si incompréhensible, n'est autre chose que l'engagement qu'il a pris ci-dessus de n'attacher au terme d'union d'autre signification, que celle de la jonction immédiate de deux surfaces. Mais quoique le mot *union* dans sa signification originale ait été employé a

signifier un tel contact, s'ensuit-il qu'on n'ait pu ensuite l'employer en d'autres sens, comme à signifier la bienveillance réciproque de deux amis, ou le rapport d'action, et de passion qu'il y a entre une cause, et son effet ? En vérité c'est une chose tout-à fait incompréhensible que M. Locke soit si attaché à la première institution des termes, que lors même qu'on parle de l'immensité de Dieu, ou de l'étendue de l'esprit, il ne veuille pas qu'on puisse attacher à ces termes d'autre signification, que celle qu'ils ont par rapport aux choses materielles, pour lesquelles on les a d'abord employés. Cependant il est bien clair que le sens, dans lequel ce mot *union* a été employé par le P. Malebranche dans sa récapitulation, est bien éloigné de celui d'une jonction matérielle ; et que même il ne peut signifier autre chose qu'un rapport établi par une volonté générale de Dieu, entre une cause occasionelle, et son effet : c'est ainsi qu'il dit que l'union naturelle de l'Ame avec le corps est cause des sensations de l'Ame, parce que Dieu par une loi générale a établi les mouvements du corps causes occasionelles des sensations de l'Ame : et c'est ce rapport établi par la volonté de Dieu entre l'Ame, et le corps, que le P. Malebranche appelle du mot d'union naturelle de l'Ame, et du corps. Il en faut dire autant du rapport que Dieu a aussi établi entre la volonté, et la représentation des idées. L'expérience ne nous permet pas de douter, que notre attention ne soit très-souvent suivie de la représentation des idées ; et la raison démontre, que ces idées ne sont pourtant pas des productions de notre esprit : nos volontés ayant donc été, par une loi générale de Dieu, établies causes occasionelles de la représentation de plusieurs idées, le P. Malebranche a pu dire avec toute raison, que l'union naturelle de nos volontés avec la représentation des idées (qu'on a déjà démontré être en Dieu) nous fait connoître plusieurs choses que nous connoissons, tout aussi-bien que l'union naturelle de nos Ames avec nos corps nous fait avoir les sensations dont nous sommes affectés à leur occasion. Cela posé, je voudrois demander à M. Locke ce qui fait qu'il a trouvé si extraordinaire, si inintelligible, si incompréhensible cette phrase : *l'union de nos volontés à la représentation des idées* ; et qu'il n'a pas trouvé telle cette autre : *l'union naturelle de nos Ames avec nos corps*. apparemment c'est, que ces mots, *union de l'Ame, et du corps*,

sont dans la bouche de tout le monde ; et que c'est une phrase d'usage dont on se sert en toute occasion. Mais dois-je croire qu'il arrive ici a M. Locke, comme au commun des hommes, de se servir de cette phrase sans y attacher aucune idée déterminée ? Qu'il me soit donc encore permis de demander : M. Locke parlant de l'union de l'Ame, et du corps, entend-il par cette phrase, que l'Ame, et le corps sont comme deux surfaces polies jointes exactement par le contact immédiat de toutes leurs parties ? Je ne crois pas que les partisans de M. Locke puissent penser de lui faire honneur, en lui attribuant une telle pensée. Il n'a pu donc avoir d'autre idée d'une telle union, que celle du rapport de cause, et d'effet réciproque entre les pensées de l'Ame, et les mouvements du corps. Or ne devoit-il pas concevoir, et par toute la suite du discours du P. Malebranche, et par la comparaison qu'il fait de l'union de l'Ame, et du corps avec celle de nos volontés à la représentation des idées, que cette union ne peut signifier autre chose, si non, que par une institution de l'Auteur de la nature, la représentation des idées est souvent une suite de l'attention de notre esprit, et des désirs de notre volonté ? Un tel rapport, une telle union, ou liaison de nos volontés, non avec les idées, car cela pourroit signifier que les idées sont aperçues par la volonté ; mais avec la représentation des idées : est-ce donc une chose si étrange, si extraordinaire, si inintelligible, si incompréhensible, qu'il ait fallu consulter plusieurs éditions pour s'assurer, si l'Auteur qu'on critique, avoit eu vraiment une telle pensée ?

Contradiction de M. Locke au sujet des idées de quantité, qui sont en Dieu.

3. Tout ce que M. Locke ajoute sur ce même article, n'est qu'une répétition continuelle de ce qu'il a déjà dit : „ ces idées, dit-il, qu'on suppose dans l'immensité de „ Dieu, étant des idées de quantité, cela semble emporter „ des notions assez grossières sur ce sujet. „ Mais M. Locke n'avoue-t-il pas lui-même, que Dieu connoît les corps, et qu'il en a les idées ? Or nous disons que ce sont ces mêmes idées, telles qu'elles sont en Dieu, qui agissant sur nos esprits, nous font connoître les corps.

Explication générale, et indéterminée de l'origine des idées, opposée par M. Locke au sentiment

4. Il dit aussi, que l'union de nos volontés à la représentation des idées n'explique pas comment nous voyons ces idées, „ et qu'ainsi autant vaut-il dire, que les „ idées sont excitées en nous par le moyen du mouvement „ de quelque partie de nos corps, p. ex. des nerfs, ou

„ des esprits animaux, ce qui se fait aussi par la volonté „ de Dieu. Pourquoi, ajoute M. Locke, cette dernière ex- „ plication ne seroit-elle pas aussi claire, et aussi intelli- „ gible que l'autre ? „

du P. Malebranche.

5. Pour voir si l'explication de M. Locke est aussi claire, et aussi précise, que celle du P. Malebranche, à laquelle il l'oppose, il n'y a qu'à donner un moment d'attention aux différentes questions, qu'on peut faire sur la nature, et l'origine des idées, et auxquelles M. Locke ne touche pas même dans son explication, bien loin de les résoudre. 1. On peut demander avec raison, si le mouvement des nerfs, ou des esprits animaux est cause vraiment efficiente, ou seulement occasionelle des idées. 2. Supposé que le mouvement n'en soit que la cause occasionelle, on peut demander, si au moins l'Ame en est la cause efficiente immédiate. 3. Supposé que ni les corps, ni l'Ame ne puissent produire les idées, et qu'il n'y ait que Dieu qui en puisse être la cause efficiente par son action immédiate sur l'Ame, on peut encore demander, si ces idées, que Dieu donne à l'Ame, sont des modalités de l'Ame même. 4. Supposé enfin que les idées ne puissent être des modalités de l'Ame, il reste à savoir, si elles sont des Etres créés, et ensuite appliqués à l'Ame; ou si elles sont l'essence même de Dieu, en tant que représentative des Etres et qui se manifeste à nous par son action sur l'Ame. On ne peut douter que toutes ces questions ne soient très-curieuses par elles-mêmes, et qu'il n'importe infiniment de les décider; puisque si le dernier sentiment est vrai, comme le P. Malebranche prétend le démontrer, nous avons une démonstration aussi claire qu'on puisse la souhaiter de l'existence de Dieu, et que de plus nous sommes assurés sur le fondement le plus inébranlable de l'immutabilité des idées des vertus, et des vices, d'où dépend l'immutabilité du droit naturel, et de toute la Morale. Peut-on dire après cela que l'explication du P. Malebranche, ou tous ces Articles sont discutés, et traités à fond, ne dise rien de plus, que l'explication générale, et confuse de Monsieur Locke ?

Réfutée par le parallèle des deux sentiments.

SECTION HUITIEME

Des quatre différentes manieres d'apercevoir les différents objets, proposées par le P. Malebranche.

CHAPITRE I.

Que l'idée de Dieu, ou l'objet immédiat de l'Esprit qui connoît Dieu, ne peut être distingué de Dieu-même.

Doctrine du P. Malebranche sur les quatre différentes manières d'apercevois les différents objets.

1. Le P. Malebranche, pour abréger, et éclaircir son sentiment sur ce qui regarde la nature des connoissances humaines, distingue dans l'esprit quatre différentes manières d'apercevoir les différents objets. „ La première est, dit-il, „ de connoître les choses par elles-mêmes. La seconde, „ de les connoître par leurs idées, c'est-à-dire, par quelque chose qui soit different d'elles, *et qui les représente*. La troisième, de les connoître, par conscience, ou „ par sentiment intérieur. La quatrième, de les connoître par conjecture. On connoît les choses par elles-mêmes, et sans idées, lorsqu'elles sont intelligibles par elles-mêmes, c'est-à-dire, lorsqu'elles peuvent agir sur „ l'esprit, et par-là se découvrir à lui . . . . . On connoît les choses par leurs idées, lorsqu'elles ne sont point „ intelligibles par elles-mêmes, soit parce qu'elles sont „ corporelles, soit parce qu'elles ne peuvent affecter l'esprit, et se découvrir à lui. On connoît par expérience „ toutes les choses qui ne sont point distinguées de soi. „ Enfin on connoît par conjecture les choses qui sont différentes de soi, et de celles qu'on connoit en elles-mêmes et par idées, comme lorsqu'on pense, que certaines „ choses sont semblables à quelques autres que l'on connoît. „ Il n'y a que Dieu que l'on connoisse par lui-même: car „ encore qu'il y ait d'autres Etres spirituels que lui, et „ qui semblent être intelligibles par leur nature, il n'y a „ que lui seul, qui puisse agir dans l'esprit, et se découvrir à lui: il n'y a que Dieu, que nous voyons, d'une „ vue immédiate et directe, il n'y a que lui qui puisse

„ éclairer l'esprit par sa propre substance .... c'est lui „ qui préside à notre esprit, selon S. Augustin, sans l'entremise d'aucune créature : *humanis mentibus nulla interposita natura praesidet. lib. de ver. Relig. c. 55.* „ On ne peut concevoir, que quelque chose de créé puisse représenter l'infini ; que l'Etre sans restriction, l'Etre „ immense, l'Etre universel puisse être aperçu par une „ idée, c'est-à-dire par un Etre particulier, par un Etre „ différent de l'Etre universel et infini. Mais pour les Etres „ particuliers, il n'est pas difficile de concevoir qu'ils puissent être représentés par l'Etre infini, qui les renferme „ dans sa substance très-efficace, et par conséquent très-„ intelligible. Ainsi il est nécessaire de dire qu'on connoît „ Dieu par lui-même, quoique la connoissance qu'on en „ a en cette vie, soit très-imparfaite, et que l'on connoît „ les choses corporelles par leurs idées, c'est-à dire en „ Dieu, puisqu'il n'y a que Dieu qui renferme le monde „ intelligible, où se trouvent les idées de toutes choses. „

Difficulté de M. Locke sur la manière, dont Dieu pénètre les Esprits, et se découvre à eux.

2. J'ai rapporté tout au long ce passage du P. Malebranche, afin que le Lecteur puisse mieux juger de la force des objections de M. Locke. „ Dans le septième Chapitre, dit M. Locke, le P. Malebranche nous marque „ quatre différentes manières dont on peut connoître les „ choses. La première est de les connoître par elles-mêmes ..... et il n'y a que Dieu que nous connoissions de cette manière. Et en voici la raison, c'est qu'il n'y „ a à present que Dieu, qui pénètre l'esprit, et qui s'y „ découvre. Premièrement je voudrois bien savoir ce que „ c'est que pénétrer une chose qui n'a point d'étendue. „ Ce sont là des manières de parler, qui étant empruntées des corps, ne signifient rien, et ne nous démontrent „ que notre propre ignorance. A ce que Dieu pénètre „ les esprits, il ajoute qu'il s'y découvre, comme si l'un „ étoit la cause de l'autre, et l'expliquoit. Mais tant „ que je ne saurai comprendre la pénétration d'une chose non étendue, ce raisonnement sera en pure perte „ pour moi „.

Réponse, et explication.

3. M. Locke n'avoit qu'à consulter les Dictionnaires, et il auroit appris ce que c'est que pénétrer une chose non étendue : il auroit appris ce qu'un Philosophe doit savoir beaucoup mieux qu'un Grammairien, que les paroles ne sont pas tellement attachées à une signification, ou, si

l'on veut, à leur signification originale, qu'on ne puisse les employer à signifier toute autre chose. Le mot d'*Ame*, et d'*Esprit* dans sa première origine ne signifie que l'air, le souffle, ou le vent; s'ensuit-il de-là que quand on dit que Dieu est un Esprit, et que l'homme a pour Ame une substance pensante qui est un Esprit, s'ensuit-il, dis-je, que ces manières de parler, parce qu'empruntées des corps, ne signifient rien; à moins qu'on ne conçoive Dieu, et l'Ame de l'homme à la façon de l'air et du vent? En vérité je ne crois pas que M. Locke eût fait sérieusement de telles objections, s'il y avoit un peu pensé. Selon son principe, si on lui eût demandé ce qu'il entendoit par ces expressions familières qu'on rencontre à tour bout de champ, soit dans les discours, soit dans les livres: je suis pénétré de reconnoissance: un tel a l'Ame pénétrée de douleur: rien ne pénétra plus Tibère que cet évenement, comme dit Tacite, ou pour parler le langage même de l'Ecriture, la parole de Dieu pénètre jusqu'au fond de l'Ame ec., M. Locke auroit dû répondre, ou que ces manières de parler, parce qu'empruntées des corps, ne signifient rien; ou que, si l'on veut s'en faire une idée claire, il faut concevoir d'un côté la douleur qui pénètre l'Ame, évenement qui a pénétré Tibère, la parole de Dieu qui pénètre le coeur, comme tout autant de liqueurs spiritueuses; et d'un autre côte, l'Ame, Tibère, et le coeur, comme des filtres, au travers desquels ces liqueurs s'insinuent. Que M. Locke apprenne donc que le mot, *pénétrer l'esprit*, ne signifie autre chose qu'agir dans l'esprit: c'est ainsi que le P. Malebranche s'en est expliqué lui-même, lorsqu'au mot de pénétrer l'esprit, qui se trouvoit dans les premières editions de son ouvrage, il a substitué dans les dernières celui d'agir dans l'esprit. Mais quand même le P. Malebranche n'auroit pas même pensé à un tel changement, falloit-il quelque chose de plus qu'un peu d'équité, pour ne pouvoir s'y tromper? Or je ne crois pas qu'en disant que Dieu pénètre l'esprit, pour signifier que Dieu agit dans l'esprit, ce qui est la signification naturelle d'une telle phrase en cet endroit, M. Locke veuille soutenir, que cette manière de parler, parce qu'empruntée des corps, ne signifie rien. L'argument donc du P. Malebranche se réduit à celui-ci. Rien n'est intelligible que ce qui peut agir sur l'esprit; puisque de l'aveu même de M. Locke, l'entende-

ment est passif : il n'y a que Dieu qui puisse agir sur l'esprit, comme il a été prouvé ci-dessus ; donc il n'y a que Dieu qui soit intelligible, et qui puisse par son action sur l'esprit se découvrir à lui, et les idées qu'il contient. C'est a ce raisonnement que M. Locke devoit répondre, et ne pas gloser assez inutilement sur un terme, dont la signification ne pouvoit lui être inconnue, pour conclure ensuite sans autre, que l'argument du P. Malebranche est en pure perte pour lui.

Solution d'une autre difficulté de M. Locke sur la manière, dont nous pouvons être assurés de l'existence des corps dans le sentiment du P. Malebranche.

4. La seconde objection de M. Locke est celle-ci : „ „ puisque nous ne voyons, ni ne pouvons voir que Dieu „ et les idées d'une vue directe, et immédiate, comment „ saurions nous qu'il existât quelque autre chose, laquelle „ nous ne voyons, ni ne pouvous voir ? „ On à déjà répondu ci-dessus à cette objection, que la perception qu'on a des objets, quelque sentiment qu'on ait sur la nature, et l'origine des idées, ne suffit pas pour nous convaincre pleinement de leur existence : il y faut de plus quelques raisonnements qu'on tire de la sagesse, de la véracité, et de la sainteté de Dieu. Et ces raisonnements, que les Carthésiens, et entr'autres M. Arnaud ont poussé avec beaucoup de force, ont lieu dans le sentiment du P. Malebranche, aussi-bien qu'en quelque hypothèse que ce soit.

Troisième objection de M. Locke contre le sentiment du P. Malebranche, qu'il n'y a que Dieu seul qui puisse agir sur l'Esprit.

5. La troisième objection de M. Locke est conçue en ces termes : „ si c'est par le moyen de la pénétration de „ nos Ames, que nous avons une vue directe, et immédiate de Dieu, pourquoi n'avons-nous pas cette vue directe, et immédiate des autres esprits, aussi-bien que „ de Dieu ? Sur cela l'Auteur dit qu'il n'y a que Dieu seul, „ qui pénètre à présent nos esprits. Le P. Malebranche le „ dit, mais on ne voit pas pour quelle raison, si non que „ cela lui sert à son hypothèse ; au reste il ne le prouve pas, „ ni ne se soucie de le prouver, à moins qu'on ne prenne „ pour une preuve ce qu'il ajoute de la vue directe, et immédiate, que nous avons de Dieu.

Réponse : preuve, que les Esprits ne peuvent agir ni sur les corps, ni sur les autres Esprits.

Le P. Malebranche a prouvé fort au long, que les esprits n'ont aucune efficace pour agir ni sur le corps, ni sur les autres esprits. Voici en raccourci une de ses preuves qui m'a paru trés-subtile, et très-convaincante. Nous concevons clairement, qu'un esprit ne peut produire aucun effet sur les corps, ou sur d'autres esprits, si Dieu ne lui participe en quelque dégré son efficace, et sa puis-

sance. Car de même que l'Etre de la créature n'est qu'une participation de l'Etre du Créateur, les attributs, la puissance, l'efficace de la créature ne peuvent être que des participations des attributs, de la puissance, de l'efficace du Créateur. Or l'efficace de la puissance de Dieu consiste en ce qu'entre ses volontés absolues, et les effets voulus, il y a un rapport nécessaire; donc Dieu ne peut communiquer de puissance, et d'efficace aux créatures, qu'en établissant un rapport entre leurs volontés, et les effets voulus. Or nous concevons clairement, que ce rapport ne peut s'établir autrement, qu'en tant que Dieu veuille qu'un tel effet soit, lorsque la créature voudra que cet effet soit. Cela posé, deux volontés concourent à la production de cet effet, la volonté de l'esprit qui le souhaite, et la volonté de Dieu qui veut que cet effet soit, lorsque l'esprit le voudra. Or je demande, à laquelle de ces deux volontés doit-on attribuer l'efficace, qui produit proprement, et efficiemment un tel effet? Un peu de réflexion suffit pour faire voir, que cet effet est attaché à la volonté de Dieu, comme à sa propre cause; et que la volonté de l'esprit n'est qu'une occasion, ou une condition qui détermine Dieu, ensuite de son décret, à le vouloir, et à le produire. Il n'y a donc proprement que Dieu qui puisse agir dans les corps, et dans les esprits; il n'y a donc que lui qui puisse être aperçu par les esprits d'une vue directe, et immédiate. Les autres esprits dénués d'une telle efficace ne le peuvent, ni à présent, ni jamais. On ne pourra jamais voir les esprits, que quand il plaira à Dieu de nous manifester les idées archétypes, selon lesquelles il les a créés.

Quatrième objection de M. Locke, que l'idée de Dieu, et celle d'un Chérubin sont des idées composées des mêmes idées simples.

7. La quatrième objection de M. Locke mérite une attention toute particulière. „ Mais, dit-il, quelle vue directe, et immédiate avons-nous de Dieu, que nous n'ayons pas aussi d'un Chérubin? Les idées d'existence, de puissance, de connoissance, de bonté, de durée entrent dans l'idée complexe que nous nous faisons de l'un et de l'autre, avec cette différence seulement, qu'à l'égard de l'un, nous joignons l'idée d'infini à chaque idée simple qui entre dans la composition de l'idée complexe, et à l'égard de l'autre, celle du fini. Mais pourquoi aurions-nous une vue plus directe, plus immédiate des idées de puissance, de connoissance, de durée,

„ quand nous les considérons en Dieu, que quand nous „ les considérons dans un Chérubin ? La vue de ces idées „ me paroît la même à l'égard de l'un, et à l'égard de „ l'autre. „

Réfutation, et absurdité d'un tel sentiment.

8. L'auroit-on jamais pu penser, qu'entre l'idée de Dieu, et l'idée d'un Chérubin, il ne dût y avoir de différence, que du plus et du moins, et que même l'idée de Dieu pût être applicable à un Chérubin ? C'est pourtant là une conséquence nécessaire de l'objection de M. Locke, comme je vais le montrer. L'idée de Dieu, et l'idée d'un Chérubin sont l'une et l'autre, selon M. Locke, des idées complexes, composées des mêmes idées simples d'existence, de bonté, de connoissance, de puissance, de durée ec. avec cette seule différence, que quand nous faisons entrer ces idées simples dans la composition de l'idée de Dieu, nous leur joignons l'idées de l'infini ; et quand nous les faisons entrer dans la composition de l'idée d'un Chérubin, nous joignons l'idée du fini. Cette différence est assurément bien grande, à ne considérer que les termes de fini, et d'infini, et la signification ordinaire qu'on leur attribue ; mais à prendre le sens que M. Locke attache au mot *infini*, on verra, qu'en joignant le fini, ou l'infini aux idées simples qui composent l'idée complexe de Dieu, ou d'un Chérubin, il n'y a que du plus ou du moins de différence, et une différence même qui n'empêche pas qu'on ne puisse avec toute raison, selon ses principes, appliquer à Dieu l'idée du Chérubin, et au Chérubin l'idée de Dieu. En effet que veut dire, selon M. Locke, joindre l'idée de l'infini aux idées simples d'existence, de connoissance, de puissance, de bonté, de durée ec. ? Est-ce concevoir une existence, une connoissance, une puissance, une bonté, une durée absolument infinies ? Non sans doute, nous avons vu ci-dessus, que M. Locke n'accorde à l'esprit aucune idée d'une chose absolument infinie, mais seulement de l'infinité, c'est-à-dire, le pouvoir de faire des additions continuelles à une idée finie de quantité, sans jamais venir à bout, de telle sorte que l'esprit puisse répéter à son gré ces additions, autant qu'il lui plaira. Joindre donc l'idée de l'infini aux idées simples d'existence, de durée, de connoissance, de puissance, de bonté, c'est simplement connoître, que l'esprit peut sans fin répéter ces idées simples, telles qu'il les a reçues par voie de sensation, ou de réfle-

xion, et ajouter ainsi dégré à dégré, sans pouvoir trouver aucun dernier terme ; de telle sorte pourtant que quelque addition que l'esprit ait pu faire à ces idées simples d'existence, de durée, de connoissance, de puissance, de bonté, l'idée, qui résulte de ces additions, est toujours l'idée d'une existence, d'une durée, d'une connoissance, d'une puissance, d'une bonté finies : et cela parce qu'il est impossible, de l'aveu de M. Locke, que l'esprit puisse jamais arriver à faire un nombre absolument infini d'additions. Cela posé, il est clair, que l'esprit devant former l'idée de Dieu, et l'idée d'un Chérubin, en répétant les idées simples d'existence, de connoissance ec. qu'il a acquises par sa propre expérience, ne peut, quelque effort qu'il fasse, mettre entre ces deux idées complexes d'autre différence, que celle qui résulte d'un plus grand, ou d'un plus petit nombre d'additions. Supposant ensuite, ce qui est incontestable, que Dieu peut créer des esprits plus parfaits les uns que les autres à l'infini, il est évident que, quelque addition que l'esprit ait pu faire à ses idées simples d'existence, de connoissance, de bonté ec., Dieu peut faire non seulement un esprit, qui possède ces qualités au point que l'esprit les a poussées ; mais un esprit qui les possède à un dégré encore plus parfait, que celui auquel l'esprit les a élevées par quelque répétition donnée que ce soit. L'esprit ne pouvant donc former l'idée de Dieu, que par de telles répétitions, il s'ensuit évidemment, que l'esprit ne peut former aucune idée de Dieu, qui ne puisse convenir à un esprit créé possible. Une conséquence si absurde suffit pour démontrer la fausseté du sentiment de M. Locke. On verra plus bas, que l'esprit n'a aucune vue directe, et immédiate des autres esprits, et qu'il ne peut les connoître que par conjecture.

L'idée de Dieu est l'idée de l'Etre sans restriction.

9. En attendant, si M. Locke veut savoir quelle vue directe, et immédiate nous avons de Dieu, nous lui répondrons, que cette vue consiste en ce que pensant à Dieu, l'objet immédiat de notre esprit est l'Etre. Parole simple à la vérité, mais qui renferme le sens le plus étendu qu'on puisse concevoir. L'idée de l'Etre n'est pas l'idée d'un Etre particulier qui n'a qu'une certaine mesure de réalité, et de perfections, et auquel manquent les réalités, et les perfections qui constituent les autres Etres particuliers. L'idée de l'Etre est une idée qui comprend toute réalité, à

laquelle peut convenir le nom d'Etre, et qui existe par opposition à ce néant immense, et à ce défaut, ou négation de perfections qui nous manquent, pour être tout ce qui peut être.

Les attributs de Dieu déduits géométriquement de l'idée de l'Etre sans restriction.

10. L'Etre ainsi conçu *est*, *parce qu'il est*: on ne peut donner de raison de son existence. L'Etre est, parce qu'il y a l'Etre. Son existence est donc nécessaire, et son existence n'est que lui-même. L'Etre ainsi conçu *est un*: car on ne peut concevoir un Etre sans restriction hors de l'Etre sans restriction. La souveraine perfection ne peut subsister hors de l'Etre souverainement parfait. L'Etre ainsi conçu *est infini*. S'il avoit quelque détermination qui le bornât à une certaine manière, ou à un certain genre d'Etre, on pourroit concevoir quelque chose au-delà de ce genre d'Etre: ce ne seroit donc plus tout l'Etre. L'Etre est, et il est sans restriction: or toute détermination, qui limite à un certain genre, emporte une restriction. L'Etre ainsi conçu *est immuable*. Rien ne change qu'en perdant quelque détermination de son Etre, et en en prenant une nouvelle. L'Etre ainsi conçu est *simple*. Tout composé est sujet au changement. L'Etre ainsi *est éternel*, *et immense*. Il n'a ni commencement, ni fin, ni bornes. Il n'est commensurable ni au tems, ni à l'espace. L'Etre ainsi conçu *se connoît lui-même*. S'il ne se connoissoit pas, il lui manqueroit une réalité, et une perfection, dont nous avons une idée très-positive, et que nous éprouvons en nous-mêmes. L'Etre ainsi conçu *sait tout*. Il ne peut se connoître, sans tout connoître: car il est tout l'Etre. J'entends l'Etre essentiel, et pour ce qui est des Etres contingents, c'est de lui que dépend leur existence. L'Etre ainsi conçu *ne peut se connoître sans s'aimer*, puisqu'il se connoit souverainement parfait. Il s'aime autant qu'il se connoît aimable; et cette complaisance infinie, qu'il a de ses perfections infinies, le rend infiniment heureux.

Voilà ce que nous voyons d'une vue directe, et immédiate de l'idée de Dieu considéré en lui-même, et qui est bien différent de tout ce qu'on peut s'imaginer des Chérubins, des Seraphins ec. On voit aussi par-là, que l'idée de Dieu n'est pas une idée complexe, qui résulte de l'assemblage de ses différents attributs, non plus que l'idée d'un triangle n'est pas une idée complexe des différentes propriétés qui lui conviennent; mais de même que les propriés-

tés du triangle se déduisent de l'idée simple qu'on en a, les attributs de Dieu se déduisent aussi de l'idée simple de l'Etre sans restriction.

Cinquième objection de M. Locke, qui n'est qu'une répétition des précedentes.

11. La cinquième objection de M. Locke est contre ces paroles du P. Malebranche ; „ qu'il n'y a que Dieu seul, „ qui puisse éclairer les esprits par sa propre substance “. Il attend, dit-il, qu'on lui explique ce que c'est que la substance de Dieu, et ce que c'est que d'être éclairé par cette substance, Mais on croit avoir déjà satisfait à son attente par ce qu'on a répondu plus haut à cette même question.

Sixième objection de M. Locke sur ce que rien de créé ne peut représenter l'infini.

12. La sixième objection est contre le fondement de la preuve qu'apporte le P. Malebranche, qu'on ne peut connoître Dieu qu'en lui-même. Ce fondement est qu'on ne peut concevoir que quelque chose de créé représente l'infini. „ Moi, dit M. Locke, je ne puis pas concevoir qu'il „ y ait dans quelque esprit fini aucune idée positive, qui „ renferme l'infini jusqu'à le représenter pleinement, et clai- „ rement, comme il est. Je ne trouve pas que l'infini soit „ pleinement, et positivement représenté à l'esprit de l'hom- „ me, ou que l'esprit de l'homme le renferme. Il faudroit „ pourtant supposer, si l'argument de l'Auteur étoit bon, „ que la raison, pourquoi Dieu éclaire nos esprits par sa „ propre substance, est qu'une chose créée n'est pas assez „ grande pour représenter l'infini ; ce qui fait que nous ne „ concevons l'infinité de Dieu, que parce que sa propre sub- „ stance infinie est présente à nos esprits “.

Réponse: fausse supposition de M. Locke.

13. Pour que l'argument du P. Malebranche soit bon, il est faux qu'il faille supposer, que l'esprit renferme, et comprenne pleinement l'infini ; il faut seulement supposer, que l'esprit aperçoit l'infini, ou que l'objet immédiat de la perception de l'esprit, quand il pense a l'infini, est réellement infini. Nous avons fait voir ci-dessus, qu'il y a bien de la différence entre comprendre pleinement l'infini, et l'apercevoir simplement ; quoiqu'il plaise à M. Locke de confondre toujours ces deux choses : nous avons aussi montré que quoiqu'il y ait contradiction, qu'un esprit fini comprenne, ou renferme l'infini, il n'y en a aucune à admettre, que l'esprit aperçoive l'infini ; et que bien loin de-là, il y a des raisons incontestables qui prouvent, que l'esprit en a une perception très-réelle.

Que dans la supposition de M. Locke aucun Esprit créé ne seroit jamais capable de connoître l'infini.

14. Il me suffira donc ici de remarquer que, si l'objection de M. Locke étoit bien fondée, il s'ensuivroit, que non seulement l'esprit n'a présentement aucune idée de l'infini, mais qu'il est même impossible que l'esprit puisse jamais connoître une chose infinie, et qu'il puisse par conséquent jamais voir Dieu face à face, ou le voir comme il est. Pour connoître l'infini tel qu'il est, il faut, selon l'objection de M. Locke, une idée qui le renferme, et qui le fasse comprendre pleinement. Or, selon M. Locke, l'idée qui représente un objet, n'est que la perception qu'on a de cet objet; pour connoître donc l'infini, il faut une perception qui renferme l'infini, et le comprenne pleinement. Or est-il que toute perception d'un esprit fini étant nécessairement finie, elle ne peut ni renfermer l'infini, ni le comprendre pleinement. Donc si pour connoître l'infini il falloit que l'esprit de l'homme renfermât l'infini, et pût se le représenter pleinement, aucun esprit fini ne pourroit jamais connoître l'infini, et l'homme, quoiqu'en dise l'Ecriture, ne pourroit jamais connoître Dieu tel qu'il est, ni le voir face à face.

Preuve démonstrative, que l'idée de l'infini n'est pas la perception d'un Esprit fini.

15. On ne peut se tirer de cet embarras qu'en avouant de ces deux choses l'une, ou qu'une perception finie peut renfermer, et représenter pleinement l'infini, ce qui est manifestement absurde; ou que l'idée, qui représente l'infini tel qu'il est, et par le moyen de laquelle l'esprit peut le connoître, doit être à la vérité l'objet immédiat de la perception de l'esprit; mais qu'elle ne sauroit être la perception même de l'esprit: ce qui fait voir que la distinction entre l'idée, et la perception, est plus essentielle que M. Locke ne l'a pensé, quand il a entrepris de combattre le P. Malebranche sur ce sujet.

Septième objection de M. Locke sur ce que le P. Malebranche appelle Dieu l'Etre universel.

16. M. Locke venant ensuite à examiner de plus près ce même argument du P. Malebranche, y remarque deux, ou trois choses qui le confondent, comme il s'en exprime lui-même. „ La première est qu'il appelle Dieu l'Etre uni
„ versel, ce qui doit signifier, ou que Dieu renferme tous
„ les autres Etres, et n'est qu'un aggrégé de tout ce qui
„ existe, et en ce sens-là l'Univers peut être appellé l'Etre
„ universel; ou bien Dieu est l'Etre en général, ou pour
„ dire la même chose, l'idée de l'Etre abstraite de toutes les
„ divisions intérieures de cette notion générale, et de tou-
„ te existence particulière. Mais on ne peut concevoir que

„ Dieu soit l'Etre universel dans l' un, ou dans l' autre de „ ces sens.

Réponse : absurdité du Spinosisme.

17. Le P. Malebranche nomme Dieu l' Etre universel d'après S. Thomas, et tous les Théologiens, pour signifier l' Etre sans restriction, l' Etre infini, l' Etre qui comprend dans son éminente simplicité toute réalité, toute perfection, Cet Etre ainsi universel n'est pas l'aggrégé de tous les Etres particuliers qui existent, comme l'Univers : car quoique l'Univers comprenne tous les Etres particuliers qui existent, il ne comprend pas cependant toute la réalité, et toute la perfection qu'on peut concevoir, comme il paroît par ce qui a été dit ci-dessus de l' idée de Dieu ; et par cela même que nous pouvons concevoir des espèces d' Etres qui n' existent pas dans l'Univers, ou un plus grand nombre à l'infini dans chaque espèce qui existe. Et c'est ce qui démontre évidemment l'absurdité du Spinosisme, qui attribue à l' univers la notion de la Divinité, c'est-à-dire de ce qu'on peut concevoir de plus parfait, pendant qu' on conçoit actuellement, que l'Univers ne comprend, ni ne peut comprendre toutes les réalités, ni toutes les perfections qu' on peut concevoir. L'Univers ne se connoît point, quoiqu'en disent les Stoiciens fondés sur les raisonnements les plus puériles ; ce n'est pas un Etre intelligent, libre, tout-puissant, et qui jouïsse en lui-même d' un bonheur infini, souverain, et immuable. L' Univers étant composé de parties, il est par sa nature sujet à la dissolution, et à la corruption. Mais c'est-là le comble de l'impiété de tranférer, comme dit l'Apôtre S. Paul aux Rom. c. 1. „ l'honneur qui n'est dû qu'au Dieu incor- „ ruptible, à l'image d'un homme corruptible, et à des fi- „ gures d'oiseaux, de bêtes à quatre pieds, et de serpents ; " ou ce qui revient au même, à l' aggrégé de toutes ces choses qui est l'Univers.

En quel sens Dieu est l' Etre universel.

18. L'Etre universel n'est pas non plus l'idée de l' Etre, abstraite de toutes les divisions inférieures. Nous concevons clairement, que l' Etre ainsi abstrait ne peut non plus exister, que l'animalité, ou l'humanité en général. Ce n'est qu'en considérant la propriété commune que tous les Etres, même les plus imparfaits, ont d'exister, qu' on conçoit l' Etre abstrait de toutes ses divisions ; et l' Etre ainsi conçu est par conséquent ce qui présente à l'esprit le moins de réalité, et de perfection. M. Locke veut-il donc nier, que Dieu ne soit un Etre qui comprenne toute réalité, et

toute perfection, ou prétend-il seulement que l'Etre, qui comprend toute réalité, et toute perfection, ne puisse être appellé l'Etre universel? Cependant M. Locke ne craint point d'avancer, que l'Etre universel ne peut être pris qu'en l'un, ou l'autre des deux sens qu'il propose; et cela, après avoir été si étrangement frappé dès l'entrée de l'ouvrage du P. Malebranche, de l'assurance de cet Auteur à prétendre qu'il ne peut y avoir d'autre manière de voir les objets extérieurs, que les cinq qu'il propose, malgré la foiblesse de l'esprit humain, qui doit toujours nous tenir dans une humble défiance de nos propres lumières. Il y a certainement lieu de s'étonner, que M. Locke se dispense lui-même de cette humilité, et de cette modestie qu'il prêche aux autres; qu'il ne veuille pas par un principe d'humilité, que le P. Malebranche soutienne, que sa division est exacte, pendant qu'on démontre qu'il y a contradiction qu'elle ne le soit pas: et qu'ensuite il prétende, que l'Etre universel ne doit absolument avoir que l'une, ou l'autre des deux significations qu'il lui donne, pendant qu'il n'y a rien qui prouve que cette division soit exacte; et qu'au contraire on peut prouver sans peine qu'elle ne l'est pas; et cela de l'aveu même de M. Locke, comme-on le verra plus bas. En vérité on voit bien que M. Locke ne se sert pas de la même balance, pour peser ses propres opinions, et celles des autres.

Huitième objection de M. Locke, que le P. Malebranche met en Dieu des Etres particuliers.

19. „ La seconde chose que j'ai à remarquer, continue M. Locke, c'est que le P. Malebranche appelle les „ idées qui sont en Dieu, des Etres particuliers . . . . . „ Mais avec quelle ombre de raison peut-il dire que Dieu „ est un Etre universel, et que les idées, que nous voyons en Dieu, sont des Etres particuliers, après avoir „ dit ailleurs, que les idées, que nous voyons en Dieu, ne „ sont pas différentes de Dieu même?

Réponse: mépriſe de M. Locke: explication de la doctrine du P. Malebranche.

20. Le P. Malebranche ne dit nulle part, que les idées soient des Etres particuliers en Dieu; il dit d'après tous les Théologiens, que les Etres particuliers sont renfermés en Dieu, en tant que Dieu renferme dans sa simplicité toutes leurs réalités, et leurs perfections; mais sans les défauts, ou négations, dont ces réalités sont nécessairement accompagnées dans les Etres particuliers finis, et limités. Les idées des Etres particuliers ne sont donc que

l'essence même de Dieu, en tant qu'elle comprend toute leur réalité, et qu'elle peut agir selon ce rapport sur l'esprit pour les lui manifester. C'est ce que le P. Malebranche explique fort clairement dans les paroles suivantes, que M. Locke lui-même rapporte : „ mais pour les Etres particuliers il n'est pas difficile de concevoir qu'ils peuvent être „ représentés par l'Etre infini qui les renferme tous, et qui „ les renferme par conséquent très-spirituellement, et très-„ intelligiblement. „

Neuvième objection de M. Locke, qu'il est impossible que l'Etre infini représente un Etre fini.

21. „ Pour moi, ajoute M. Locke, je trouve autant „ d'impossibilité à ce qu'un Etre simple et infini, en qui „ il n'y a ni variété, ni ombre de variété, représente un „ Etre fini, que j'en trouve à ce qu'un Etre fini représen-„ te un Etre infini. „

Réponse.

22. Dieu est tout parfait. Donc il contient toute réalité, et toute perfection. Donc il n'y a aucune réalité, aucune perfection dans les Etres finis, qui ne se trouve en Dieu éminemment (ce mot a déjà été expliqué plus haut) quoiqu'en Dieu il n'y ait ni variété, ni ombre de variété. Cela posé, je raisonne ainsi : un Etre infini, et tout parfait peut sans préjudice de sa simplicité, et sans aucune variété renfermer la réalité, et la perfection du fini, et du moins parfait : le fini, et le moins parfait ne peut contenir en aucune façon la réalité de l'infini, et du plus parfait. Or est-il que tout ce qui renferme la réalité d'une chose, peut représenter cette chose, et ce qui ne renferme pas cette réalité, ne peut la représenter ; donc l'Etre infini, et tout parfait peut représenter l'Etre fini, et imparfait ; et l'Etre fini, et imparfait ne peut représenter l'Etre infini, et tout parfait.

Dixième objection de M. Locke, que Dieu ne peut contenir les corps d'une manière spirituelle.

23. „ Aussi ne vois-je pas, continue Monsieur Lo-„ cke, l. II. c. VIII. §. 15., que de ce que l'Etre infi-„ ni renferme toutes choses spirituellement, elles doivent „ être si fort intelligibles ; puisque je n'entend pas ce „ que c'est que renfermer spirituellement une chose maté-„ rielle. „

Réponse: contradiction de M. Locke preuve de la spiritualité de l'Ame.

24. Outre ce qui a été dit ci-dessus sur ce sujet, on prie M. Locke de faire attention à ce qu'il dit dans son Ouvrage de l'entendement, que les idées, ou perceptions des qualités premières de la matière, c'est-à-dire, de l'étendue, de la figure, de la solidité, du mouvement, sont

parfaitement semblables à toutes ces choses ; que ces qualités sont les archétypes des perceptions que nous en avons, et que ces perceptions leur sont exactement conformes. Cela posé, on seroit curieux de savoir, si M. Locke s'entend mieux lui-même, quand il nous dit que la perception d'une Ame spirituelle est parfaitement semblable à un triangle, à la figure, et au mouvement d'un cheval, qu'il n'entend le P. Malebranche quand il dit d'après tous les Théologiens, que Dieu renferme les choses matérielles d'une manière spirituelle, et intelligible. De quel droit M. Locke veut-il donc qu'on reçoive ses opinions, qui sont sujettes aux mêmes inconvenients que celles des autres, sans avoir l'avantage de pouvoir être prouvées, et qu'on rejete d'autre part des vérités qu'on prouve très-bien, sous prétexte qu'on ne comprend pas la manière dont elles sont, contre cette règle commune de la Logique, qu'on ne doit pas rejeter ce qui est clair, parce qu'on ne peut comprendre ce qui est obscur ; et comme si la géométrie ne nous fournissoit pas des démonstrations qu'une chose est, sans qu'on puisse comprendre comment elle est ?

Si M. Locke se retranchoit à dire qu'on peut au moins douter que l'Ame ne soit elle-même matérielle ; nous lui répondrions, que quand même il seroit certain qu'elle l'est, cela ne serviroit de rien à le tirer d'embarras. Pour connoître l'infini, dit M. Locke, il faut une idée, ou perception qui renferme l'infini. Donc, lui dirons nous, pour voir une montagne, il faut une idée, ou perception qui renferme cette montagne : or est-il qu'une Ame matérielle contenue dans le cerveau, ou dans le corps d'un homme, ne sauroit renfermer la grandeur d'une montagne. Donc ec.

Contradiction de M. Locke, qui propose un autre sens, selon lequel Dieu peut être appel'é l'Etre universel.

25. „ De plus, continue M. Locke, je ne com-
„ prends que ces deux manières, dont il est possible que
„ Dieu renferme quelque chose, savoir, ou comme un ag-
„ grégé . . . . . ou bien comme ayant la puissance de pro-
„ duire toutes choses.

Cette notion de l'Etre universel ne suffit pas, selon M. Locke pour

26. Voici donc un troisiéme sens, dans lequel on peut appeller Dieu l'Etre universel. Car on peut bien appeller Etre universel celui qui renferme toutes choses en lui-même, et M. Locke avoue que de cette manière Dieu ren-

que l'Etre de Dieu soit représentatif de toutes choses.

ferme à la vérité toutes choses en lui-même. Tout ce qu'il ajoute, c'est que cette manière n'est pas telle qu'il faudroit, pour faire que son Etre fût représentatif de ces choses. Et voici la raison sur laquelle il s'appuie: „ „ C'est qu'alors, dit-il, son Etre nous étant repré- „ sentatif des effets de sa puissance, il devroit nécessai- „ rement nous représenter tout ce que Dieu est capable „ de produire. „

Réponse.

27. Et moi tout au contraire je soutiens que, si Dieu a la puissance de produire toutes choses, et que de cette manière il renferme toutes choses, il faut que son Etre soit représentatif de toutes choses. En effet la puissance de Dieu n'est pas une puissance aveugle. Si Dieu a de toute éternité la puissance de produire toutes choses, il a de toute éternité la connoissance de toutes choses. Or le Rien n'est pas connoissable; donc pour connoître toutes choses, il a fallu, ou que toutes choses existassent de toute éternité, et fussent l'objet immédiat de la connoissance de Dieu, ce qu'on n'oseroit soutenir; ou que l'Etre même de Dieu, qui renferme la réalité de toutes choses, soit représentatif de toutes choses. Donc la proposition du P. Malebranche, attaquée par M. Locke, est essentiellement vraie, que Dieu renferme toutes choses, même les corps spirituellement, et intelligiblement. Mais quoique l'Etre de Dieu soit en lui-même représentatif de toutes choses, il ne s'ensuit pas qu'il doive nous les représenter toutes. L'Etre de Dieu n'est représentatif d'un objet par rapport à notre entendement, que quand il agit sur notre entendement, comme cause exemplaire de cet objet: et cette action dépendant entiérement de la volonté de Dieu, il est clair que Dieu peut représenter à l'esprit tantôt un objet, et tantôt l'autre, selon qu'il lui plaît d'agir sur l'entendement, comme cause exemplaire de ces objets. Et cette action de Dieu dans l'état où nous sommes, est une suite des loix générales de l'union de l'Ame, et du corps.

CHAPITRE II.

De la connoissance des corps.

Difficulté de M. Locke contre la doctrine du P. Malebranche, que les corps ne sont pas intelligibles par eux-mêmes.

1. „ En second lieu, la seconde manière de connoître les „ choses, dit le P. Malebranche, est par leurs idées, c'est- „ à-dire par quelque chose de différent d'elles-mêmes, et „ c'est ainsi que nous les connoissons, lorsqu'elles ne sont „ pas intelligibles par elles mêmes, soit parce qu'elles sont „ corporelles, soit parce qu'elles ne peuvent pas pénétrer „ l'Esprit, et s'y découvrir. C'est là, dit M. Locke, un „ raisonnement que je n'entends guère. 1. Parce que je n'en- „ tends pas pourquoi une ligne, ou un triangle ne seroit pas „ aussi intelligible, que quelque autre chose que l'on peut „ nommer . . . . 2. Parce que je n'entends pas ce que c'est que „ pénétrer un Esprit. „

Réponse: contradiction de M. Locke.

2. On a déjà fait voir que rien n'est intelligible, que ce qui peut agir sur l'Esprit : car l'Esprit est passif dans ses perceptions, de l'aveu même de M. Locke. Or est-il qu'une ligne, et un triangle matériel ne peuvent agir sur l'Esprit par eux-mêmes. Donc une ligne, et un triangle ne sont point intelligibles par eux-mêmes. On a vu aussi que la phrase, *pénétrer l'Esprit*, ne signifie autre chose qu'agir sur l'Esprit. Le bon sens ne permet pas d'hésiter sur cette signification. Mais on voudroit bien savoir ici, comment M. Locke peut accorder son objection avec ce qu'il dit, l. IV. c. IV. §. 3., qu'il est évident qu'on ne peut connoître les objets extérieurs par eux-mêmes ? Quelle difficulté que l'Esprit connoisse les objets extérieurs par eux mêmes, s'ils sont intelligibles par eux-mêmes ?

L'idée que nous avons de l'étendue, est très parfaite, selon le P. Malebranche.

3. C'est donc avec raison, que le P. Malebranche assure, que les corps, n'étant pas intelligibles par eux-mêmes, nous „ ne les pouvons voir que dans l'Etre, qui les „ renferme d'une manière intelligible. Ainsi c'est en Dieu, „ et par leurs idées que nous voyons les corps, et leurs „ propriétés, et c'est pour cela que la connoissance, que „ nous en avons, est tres-parfaite : je veux dire (*qu'on* „ *remarque bien cette explication*) que l'idée, que

„ nous avons de l'étendue, suffit pour nous faire connoî-
„ tre toutes les propriétés de l'étendue, et que nous ne
„ pouvons désirer d'avoir une idée plus distincte, et plus
„ féconde de l'étendue des figures, et des mouvements, que
„ celle que Dieu nous en donne.

Difficulté de M. Locke.

4. Monsieur Locke au-contraire pense, que peu de gens trouveront juste cette doctrine du P. Malebranche; „ „ Que nous connoissons très-parfaitement les corps, et „ leurs propriétés. Qui est l'homme qui puisse dire qu'il „ entend parfaitement les propriétés, ou du corps en gé- „ néral, ou de quelque corps en particulier? Une des prin- „ cipales propriétés des corps est d'avoir des parties liées „ ensemble; car par tout où il y a des corps, il faut qu'il „ y ait cohésion de parties. Mais qui entend parfaitement „ cette cohésion? Et à l'égard des corps particuliers, qui „ connoît parfaitement l'Or, ou l'Aimant, et toutes leurs „ propriétés? „

Opposée aussi au P. Malebranche par M. Arnaud.

5. On trouve dans le livre des vraies, et des fausses idées de Monsieur Arnaud, une semblable objection faite au P. Malebranche; ou pour mieux dire la même objection tournée un peu différemment. C'est ce qui m'oblige à rapporter ici en partie le §. 13. du Chap. XXII., des réponses du P. Malebranche à M. Arnaud; croyant qu'il y auroit de l'imprudence à vouloir répondre autrement que l'Auteur, aux objections qu'on a faites à son sentiment.

Réponse du P. Malebranche à M. Arnaud.

6. „ Il faut observer, dit le P. Malebranche, que M. „ Arnaud donne une petite contorsion à mon sentiment „ pour le rendre difforme . . . . . lorsque j'ai dit qu'on „ voyoit en Dieu ses ouvrages, j'ai expliqué comment ce- „ la se devoit entendre. Mais Mr. Arnaud ne le marque „ point. Voici son objection. Selon l'Auteur de la recher- „ che de la vérité, ce qu'on voit en Dieu, on en a une „ idée claire, on le voit par lumière: la connoissance qu'on „ en a est très-parfaite. Or selon le même Auteur, on „ voit en Dieu les ouvrages de Dieu: un paysan voit en „ Dieu le Soleil, son âne, son bled, sa vigne. Donc un „ paysan a une connoissance très-parfaite du Soleil, de „ son âne ec. Ensuite M. Arnaud prouve bien sérieuse- „ ment, que rien n'est plus insoutenable que cette pen- „ sée, qu'un paysan ait une connoissance très-parfaite de „ son âne ec. . . . . Mais pour répondre en deux mots

„ à son raisonnement. Qu'est-ce que voit un paysan, „ lorsqu'il regarde son âne? Voit-il la construction de la „ machine? Voit-il comment le sang circule dans les ar- „ tères, et dans les veines, et de quelle manière les Es- „ prits se répandent dans les muscles de cet animal? Il me „ semble que le paysan, et le philosophe ne voient autre „ chose en regardant un âne; que de l'étendue rendue sensi- „ ble par la couleur. Or il est certain que le paysan, aus- „ si-bien que le philosophe, connoît clairement, qu'on „ peut couper son âne en quatre parties, et qu'il peut „ changer de place. Il sait donc que la matière est di- „ visible et mobile. Il en a donc une idée claire, puis- „ qu'il en découvre les propriétés en la considérant. Je „ dis de plus que, s'il s'applique sérieusement à examiner les différentes figures dont l'étendue est capable, „ l'idée qu'il en a, lui fournira de quoi découvrir sans „ cesse de nouvelles vérités. L'idée de l'étendue est donc „ claire. La connoissance de ce qu'on voit en Dieu est donc „ très-parfaite, au sens que j'ai expliqué dans la recher- „ che de la vérité. „

Réponse à M. Locke: distinction des propriétés générales, et particulières des corps.

7. Selon ces principes, je réponds à M. Locke, qu'il faut distinguer deux sortes de propriétés dans les corps, les unes générales, et essentielles à tous les corps, telles que sont l'étendue, la solidité, la figure, la divisibilité, et la mobilité. Ces propriétés conviennent au corps, en tant que corps; et elles constituent proprement l'essence de ce qu'on appelle matière. Les autres propriétés sont particulières, et seulement essentielles à certains corps: telles sont la grosseur, la densité, la configuration, le mouvement, la liaison déterminée des particules insensibles qui constituent les corps particuliers, comme l'Or, l'Aimant ec. Or quand le P. Malebranche dit, que nous avons une connoissance très-parfaite des corps, il s'explique lui même, et nous avons fait remarquer ci-dessus cette explication, qu'il entend parler des propriétés essentielles au corps précisément comme corps, c'est-à dire de l'étendue, de la solidité, de la divisibilité ec., qui constituent la substance du corps en général, et non des corps particuliers, ou de la disposition, et configuration intérieure qui en constituent l'essence, ou la différence specifique que nous ne voyons point; et qu'il est seulement permis de deviner par des conjectures appuyées

sur l'expérience, et sur l'analogie des loix de la nature, comme le savent les Physiciens.

La cohésion n'est pas une propriété essentielle aux corps en général.

8. Quant à ce que dit M. Locke de la cohésion, que c'est une propriété essentielle au corps en général, c'est en quoi il se trompe assurément. Quoique l'on conçoive les parties de la matière dans une parfaite continuité, ces parties sont pourtant toutes distinguées les unes des autres, et comme la matière est par elle-même dans une entière indifférence au repos, et au mouvement, il ne peut rien y avoir en elle qui résiste à la separation de ses parties. Elles ne sont donc liées ensemble par aucune force intrinsèque, qui soit une qualité propre à la matière; et si elles le sont dans tous les corps particuliers, ce ne peut être que par une force extérieure, comme je le prouve dans une Dissertation particulière sur l'attraction; où j'ai même établi une règle générale pour juger surement de ce qui est, ou qui n'est pas propriété intrinsèque de la matière, ou de quelque chose que ce soit. J'ai aussi fait voir dans mon ouvrage de l'immatérialité de l'Ame, avec combien peu de fondement M. Locke prétend, qu'à cause de l'ignorance, où nous sommes de la cause de la cohésion, nous ne saurions avoir une idée claire de l'étendue.

Objection frivole de M. Locke.

9. Cependant M. Locke vient à l'explication que nous avons eu soin de remarquer ci-dessus du Père Malebranche: „ Mais l'Auteur, dit-il, s'en explique de cette manière: *je veux dire que l'idée, que nous avons de l'étendue*, et le reste. Après quoi il ajoute: Voilà ce semble „ une preuve bien étrange, que nous voyons les corps, et „ leurs propriétés en Dieu, et que nous les connoissons „ parfaitement, parce que Dieu nous donne des idées distinctes, et fécondes de l'étendue, des figures, et des „ mouvements. „

Réponse.

10. Je pense, que peu de gens trouveront juste la critique que fait M. Locke au P. Malebranche en cet endroit. Lorsque dans un discours ce qui suit est lié a ce qui précède par un: *je veux dire*, ce qui suit n'a jamais été pris pour une preuve, mais pour une explication de ce qui précède. Le P. Malebranche ne prouve pas, que nous voyons les corps en Dieu; parce que nous avons des idées distinctes, et fecondes de l'étendue, des figures, et des mouvements. Il est bien étrange qu'on lui attribue une telle pensée, après avoir lu le paragraphe en question; mais après

avoir prouvé que les corps ne sont intelligibles qu'en Dieu, et que c'est par-là que nous en avons une connoissance très-parfaite, il explique, que cette connoissance parfaite des corps ne doit s'entendre que des propriétés générales des corps, c'est-à-dire de l'étendue, des figures, et des mouvements.

Autre objection frivole de M. Locke sur les deux épithètes de distinctes et de fécondes, que le P. Malebranche attribue aux idées qui sont en Dieu.

11. M. Locke fait ensuite un assez long procès au P. Malebranche sur les deux épithètes de *distinctes*, et de *fécondes*, dont il qualifie les idées que nous voyons en Dieu. „ Effectivement, dit-il, s'il croyoit que nous les „ voyons en Dieu, il devroit aussi croire que nous les voyons telles, qu'elles sont réellement en elles-mêmes, de „ sorte qu'on ne pourroit plus dire que Dieu nous le donne aussi distinctes que nous pouvons désirer. On ne peut „ pas non plus dire, que les idées, qui sont en Dieu, „ soient fécondes: ce mot ne se dit que d'une chose, qui „ est capable d'en produire une autre; une telle expression me paroît ne venir que de cette pensée, où est l'Auteur, que dès que j'ai une fois l'idée de l'étendue, je puis „ me former des idées des figures, et des telles que bon me „ semblera. En cela je suis de son sentiment; mais c'est un „ sentiment, qui ne peut nullement venir de la supposition que nous voyons ces figures en Dieu; car les idées „ ne se produisent pas les unes les autres en Dieu, mais „ elles s'y trouvent, pour ainsi dire, en original, telles et en tel nombre qu'il plaît à Dieu de nous les faire voir. „

Réponse.

12. Il ne semble guère convenable qu'une dispute sur les principes de la connoissance humaine, qui meriteroit d'être traitée avec la gravité qui convient à la sublimité des Sciences, vienne enfin à dégénérer en chicane, et en une discussion puérile, et purement grammaticale sur la signification des termes dont le sens ne sauroit être ambigu. Premiérement quand le P. Malebranche dit, que nous ne pouvons désirer une idée plus distincte de l'étendue, que celle que nous avons; si cette expression *idée distincte* se rapportoit directement à ce qu'il a dit plus haut, que nous voyons ces idées en Dieu, alors la Critique de M. Locke auroit quelque apparence de fondement; mais il est visible par l'endroit cité, que cette expression se rapporte naturellement à ce que l'Auteur a dit immédiatement auparavant, que nous avons une connoissance très-parfaite des corps,

en tant que corps ; ce qu'il prouve, et explique ensuite, en disant que nous ne pouvons désirer d'avoir des idées plus distinctes de l'étendue, des figures, et des mouvements, que celles que nous avons. Au reste on a montré ci-dessus, qu'on voit aussi en Dieu les idées générales, par le moyen desquelles on ne connoît que confusément les objets particuliers ; ce qui fait voir, que le terme *distinct*, appliqué aux idées qui sont en Dieu, en tant qu'elles nous sont manifestées, est juste à tous égards.

Celui de *fécond* ne l'est pas moins en bon françois ; car on peut dire avec assurance, que le P. Malebranche possédoit bien sa langue, malgré le peu de soin, et d'application qu'il avoit donné à l'étude des belles-lettres. Le jugement de M. De Fontenelle en doit être un sur-garant, pour ceux qui ne seroient pas en état de goûter les beautés de son style. Or l'épithète *fécond*, comme on peut s'en assurer par les Dictionnaires, et mieux encore par la lecture des bons Ecrivains, s'adapte non seulement aux choses qui sont capables d'en produire d'autres, mais aussi à celles qui contribuent en quelque manière à la production, ou au développement d'autres choses. Et il faut bien que M. Locke l'entende aussi en ce sens ; car il avoue que l'idée de l'étendue peut être appellée féconde en son sentiment ; et cependant ce n'est pas proprement l'idée de l'étendue, qui produit les idées des figures ; mais c'est l'esprit même qui les forme, selon M. Locke, en se servant de l'idée de l'étendue de sorte, que si le mot *fécond* ne pouvoit se dire que d'une chose capable d'en produire une autre, il ne pourroit se dire que de l'esprit, et non de l'idée de l'étendue, pas même dans le sentiment de M. Locke. Mais la vérité est, qu'on appelle fécond tout principe, tout commencement, toute source, qui a une certaine liaison avec toute la suite qui l'accompagne ; en sorte que cette suite ait une certaine dépendance de ce principe. Or l'idée claire et distincte d'une figure, comme du cercle, est certainement féconde en ce sens. Il suffit de la contempler avec attention pour en découvrir les différentes propriétés, et les différents rapports. Elle est donc comme la source de la connoissance de toutes les vérités qui en dépendent. C'est par la contemplation de cette idée qu'on vient à connoître, que la tangente fait avec le diamètre un angle droit, que le diamètre qui coupe la corde à angles droits, la coupe

en parties égales, que l'angle qui est au centre, est double de l'angle à la circonférence, lorsqu'ils sont appuyés sur le même arc ; que l'angle dans le demi-cercle est droit, qu'il est aigu dans le plus petit segment, obtus dans le plus grand ec. Il est vrai que notre attention n'est que la cause occasionelle de la manifestation de toutes ces vérités, mais elles n'en dépendent pas moins de l'idée du cercle, et cela suffit pour qu'on puisse appeller cette idée féconde, quoiqu'en dise M. Locke.

Difficulté de M. Locke contre le sentiment du P. Malebranche: que le désir ou attention est cause occasionelle de la représentation des idées, tirée de ce que ce désir n'a jamais fait voir à personne l'angle, qui est immédiatement au-dessus de l'angle droit.

13. Mais que l'attention soit cause occasionelle des idées, c'est-ce dont Monsieur Locke ne convient pas. „ „ Que notre désir, dit-il, en soit la cause occasio- „ nelle, quelqu'un peut-il assurer, que cela soit réelle- „ ment vrai ? Nous désirons l'Auteur, et moi, de voir „ un angle qui soit en grandeur immédiatement au-des- „ sus d'un angle droit, Dieu a-t-il jamais fait voir à „ lui, ou à moi, un tel angle en conséquence de ce dé- „ sir ? Personne ne niera que Dieu ne connoisse, et n'ait „ en lui-même l'idée d'un tel angle ; mais que Dieu „ l'ait jamais montré à qui que ce soit, quelque forte- „ ment qu'il l'eût désiré, c'est de quoi il est bien per- „ mis de douter. „

Réponse : que la connoissance d'un tel angle suppose une entière compréhension de l'infini.

14. On a déjà fait remarquer ci-dessus, que tout esprit créé étant fini, peut à la vérité apercevoir l'infini, mais qu'il ne peut le comprendre. L'esprit ne pourra donc jamais, quelque attention qu'il y employe, arriver à connoître une chose qui supposeroit en lui la compréhension de l'infini. Or la matière, ou l'étendue étant divisible à l'infini, quelque angle obtus, ou aigu de quelque grandeur qu'on le veuille supposer au-dessus ou au-dessous d'un angle droit, est tel, qu'entre lui et cet angle droit, il peut y avoir une infinité d'angles moins obtus, et plus aigus. Il n'y a donc point d'angle donné si immédiatement au-dessus d'un angle droit, pourvu que leur différence soit une quantité finie, qu'entre cet angle droit, et cet angle donné, il ne puisse y avoir une infinité d'angles plus petits que l'angle obtus donné, et plus grands que l'angle droit. C'est ce qui seroit aisé de demontrer géométriquement. Pour le connoitre donc cet angle qui est immédiatement au-dessus de l'angle droit, il faudroit connoître les différences infiniment petites qui sont entre les parties infiniment petites de la matière, et supposer qu'un esprit fini eût parcouru la division infinie de la

matière, ce qui emporte contradiction. Il en est de cet angle comme des incommensurables. Et c'est avec raison que le P. Malebranche expliquant dans ses Méditations chrétiennes §. 41. les vérités que l'esprit peut découvrir par son désir, et son attention, fait dire au Verbe qui instruit l'Ame, ces paroles: „ Si tu désires de découvrir le rapport de la „ diagonale d'un quarré à sa racine, ton désir, bien que „ violent, et persévérant, sera vain et inutile: car tu de„ mandes par ce désir déréglé plus que tu ne peux rece„ voir.

Difficulté de M. Locke contre le sentiment du P. Malebranche, que nous voyons les corps en Dieu, tirée de ce que tous les Philosophes n'ont pas la même idée des corps.

15. „ Quoiqu'il en soit, continue M. Locke, com„ ment l'Auteur pourra-t-il faire que nous ayons une con„ noissance parfaite des corps, et de leurs propriétés, pen„ dant que bien des gens n'ont pas les mêmes idées du „ corps; et pour ne pas aller plus loin, l'Auteur et moi, „ par exemple? Le P. Malebranche croit que l'étendue toute „ seule fait le corps, et moi, que l'étendue seule ne suffit „ pas, mais qu'à l'étendue il faut ajouter encore la soli„ dité. Voilà donc un de nous qui a une connoissance faus„ se, et imparfaite des corps, et de leurs propriétés.

Réponse: que les Carthésiens n'ont jamais pensé, que l'étendue sans solidité soit le corps, comme M. Locke le leur impute.

16. Ni les Carthésiens, ni le P. Malebranche n'ont jamais pensé que l'étendue seule dénuée de la solidité pût faire le corps: bien loin de-là, leur sentiment a toujours été, que la solidité est une propriété absolument inséparable de l'étendue. Et c'est précisément sur cet article que le P. Malebranche, et M. Locke ne sont pas d'accord. M. Locke, suivant l'opinion d'Epicure, de Gassendi, de Neuton, de s'Gravesande, et de plusieurs autres grands Hommes, croit qu'il y a deux sortes d'étendue, une sans solidité qui fait l'espace vuide, l'autre avec la solidité qui fait le corps. Descartes au contraire, qui a nié la possibilité du Vuide, et qui a été en cela, comme le prouve bien le Chevalier Digbi, précédé par Aristote, Malebranche, et tous les Carthésiens pensent, que la solidité est une suite nécessaire de l'étendue. C'est pour cela que parlant de l'essence du corps, ils la mettent dans l'étendue, non qu'ils croient que l'étendue seule sans solidité puisse faire le corps, comme Monsieur Locke semble le leur imputer; mais parce que dans leur sentiment, l'étendue est la première chose que nous concevons dans le corps, et de laquelle découlent nécessairement la solidité, la divisibilité, et les autres propriétés des corps.

17. Cette différence de sentiments entre les Philosophes qui admettent, et ceux qui nient le Vuide, n'empêche pourtant pas qu'ils n'aient tous la même idée de l'étendue, précisément comme étendue. En effet la Géométrie, qui a l'étendue pour objet, est la même pour les uns, et pour les autres. Il y a eu des Philosophes qui ont crû, que la surface des corps pouvoit être détachée de ces corps, et exister par elle-même sans aucune profondeur: cette opinion est à la vérité taxée d'erreur par la plus grande, et la plus saine partie des Philosophes: l'idée pourtant de la surface précisément comme surface, aussi-bien que l'idée de la profondeur, ne laisse pas que d'être la même chez les uns, et chez les autres. L'erreur des premiers venoit de ce que, faute d'attention, ils ne découvroient pas le rapport nécessaire qu'il y a entre l'idée de la surface, et celle de la profondeur; et comme, en considérant précisement l'idée de la surface, ils ne trouvoient pas que l'idée de la profondeur y fût contenue, ils se sont portés à croire trop légerement, que la surface pouvoit être sans profondeur. C'est ainsi qu'un homme, qui n'a point étudié la Géométrie, ne peut se persuader qu'entre les mille angles extérieurs d'une figure de mille côtés, et les dix angles extérieurs d'une figure de dix côtés, il y ait un rapport d'égalité, quoiqu'il ait une idée aussi nette de ces deux figures, en les voyant qu'un Géomètre. Par une raisou semblable, ne pourroit-on pas dire aussi que l'opinion de ceux qui admettent une étendue sans solidité, vient de ce que considérant l'étendue précisément comme étendue, et ne trouvant pas que cette idée renferme celle de la solidité, non plus que l'idée de la surface renferme celle de la profondeur, ils négligent de considérer avec assez d'attention le rapport de ces idées, et jugent que l'étendue peut être sans solidité, sur le même fondement que ces autres Philosophes ont jugé que la surface pouvoit être sans profondeur? Ceci peut servir de réponse aux raisonnements de M. s'Gravesande en faveur du Vuide. Les Carthésiens prétendent avoir suffisamment répondu aux arguments d'Epicure, et de Gassendi pour la prétendue impossibilité du mouvement dans le Plein. Ceux que M. Neuton a tirés du cours des Planètes, ont paru presque insurmontables. Cependant M. l'Abbé de Molière de l'Academie Françoise a su tirer des petits tourbillons du P. Malebranche de quoi faire éxecuter aux Planètes dans le Plein, les

Que tous les hommes ont la même idée de l'étendue: quoiqu'il y en ait, qui croient que quelque étendue peut être sans solidité. Source de ce préjugé.

mouvements que M. Neuton leur a prescrits dans le Vuide. Comme l'autorité ne laisse pas que d'entrainer souvent ceux-mêmes, qui font profession de croire qu'elle ne doit avoir aucun lieu dans les Sciences naturelles, on ne peut douter, que l'autorité de M. Neuton ne soit d'un grand poids pour le sentiment du Vuide. Cependant si l'on considère les pensées métaphysiques de ce Philosophe sur la création de la matière, que j'ai examinées d'après M. Coste dans l'Ouvrage sur l'immatérialité de l'Ame, on se convaincra, qu'on peut être un Neuton dans les Mathématiques, pour dire ce qu'on peut dire de plus grand en ce genre, et ne pas laisser que d'être assez médiocre dans la Métaphysique, et dans les principes généraux de la connoissance humaine. Mais quoiqu'il en soit de cette question si débattue entre les plus célèbres Philosophes, il me suffit d'avoir montré, que dans l'un, et dans l'autre sentiment on a une idée claire de l'étendue; puisque cela posé, il est toujours vrai de dire qu'on connoît parfaitement les corps, selon leurs propriétés générales d'étendue, de figure, et de mouvement, comme le prétend le P. Malebranche.

Que selon la doctrine même de M. Locke la solidité est une suite nécessaire de l'étendue.

18. Mais quoique je ne prétende pas décider, si entre l'idée de l'étendue, et celle de la solidité, il y a un tel rapport que l'une suive nécessairement l'autre, qui est, comme je l'ai remarqué ci-dessus, le point de la difficulté qui tient le P. Malebranche, et M. Locke en dispute sur l'essence du corps, je ne puis pourtant m'empêcher de faire ici quelque réflexion sur le raisonnement que fait M. Locke l. IV. chap. VII. §. 5. de son Ouvrage sur l'entendement, pour prouver que c'est une proposition évidente par elle-même, que deux corps ne peuvent être dans le même lieu. Car il me semble que, selon ce raisonnement, M. Locke devroit reconnoître un rapport nécessaire entre l'idée de l'étendue, et celle de la solidité, et qu'il ne peut, sans se contredire, admettre ensuite une étendue sans solidité. Cet Auteur, après avoir dit que „ pour ce qui est de la coe-„ xistence, ou connexion entre deux idées tellement ne-„ cessaire, que dès que l'une est supposée dans un sujet, „ l'autre le doive être aussi d'une manière inévitable, l'es-„ prit n'a une perception immédiate d'une telle convenan-„ ce, ou disconvenance qu'à l'égard d'un très-petit nombre „ d'idées, il ajoute, qu'il y en a pourtant quelques unes; „ par exemple, dit il, l'idée de remplir un lieu égal au con-

„ tenu de sa surface, étant attachée à notre idée du corps, „ je crois que c'est une proposition évidente par elle-mê„ me, que deux corps ne sauroient être dans le même lieu". C'est donc de l'idée de l'étendue, que M. Locke fait naître ici l'idée de la solidité. Un corps ne peut être dans le même lieu qu'un autre corps, parce qu'il est de l'idée du corps de remplir un lieu égal à sa surface, c'est-à-dire d'être commensurable au lieu qu'il occupe: or est-il qu'un corps ne remplit un lieu égal à sa surface, et ne lui est commensurable que par son étendue; donc c'est en vertu de son étendue qu'un corps est solide, ou impénétrable. Et pour ne laisser aucun sujet d'en douter, si quelque Aristotélicien s'avisoit ici de faire une difficulté à M. Locke, et de lui dire que, quoiqu'il soit vrai que tout corps doué de sa quantité doive occuper un lieu égal à sa surface, il n'y a pourtant pas contradiction qu'un autre corps occupe ce même lieu; comment M. Locke s'y prendroit-il pour faire sentir cette contradiction? Il ne pourroit dire autre chose, si non que si un corps d'un pied cube d'étendue, par exemple, pouvoit se placer en un lieu déjà rempli par un autre corps, qui eût aussi un pied-cube d'étendue, il s'ensuivroit, que deux pieds-cubes d'etendue ne feroient qu'un pied-cube d'étendue; en quoi il y a une contradiction manifeste. Or si cette raison est bonne, elle prouve aussi qu'un corps ne peut pas être dans un lieu, qui soit partie d'un espace qu'on suppose positivement étendu et pénétrable. Car alors il y auroit aussi deux pieds-cubes d'étendue en un seul pied-cube d'étendue, savoir le pied-cube de l'étendue du corps, et le pied-cube de l'étendue du lieu; et il ne serviroit de rien à dire, que de ces étendues l'une est impénétrable: ce seroit là une manifeste pétition de principe. Ce seroit dire que le corps est impénétrable, parce qu'il est impénétrable, et non parce que l'idée de remplir un lieu égal à sa surface est attachée à l'idée du corps. A bien prendre donc le sens de ces paroles, elles ne peuvent signifier autre chose, si non que tout corps est son propre lieu intérieur, qui exclut de lui-même toute autre étendue, autrement deux étendues n'en feroient qu'une.

19. Une autre chose qu'il est à propos de remarquer ici, c'est que, puisque M. Locke avoue que nous avons une connoissance intuitive, et très-évidente de la connexion nécessaire, qui est entre l'idée de tout ce qui remplit un

Que l'idée de la solidité, ou impénétrabilité peut donc venir d'autre part que de

l'attouchement contradiction de M. Locke sur cet article.

certain espace, c'est-à-dire, de tous les corps, et l'idée de la solidité, il est faux que l'idée de la solidité ne puisse s'acquérir que par la voie de l'attouchement, ainsi que M. Locke le prétend, l. II. c. IV. de la solidité. Car si on suppose un homme privé du sens de l'attouchement, mais qui jouisse du sens de la vue, cet homme pourra sans doute acquérir l'idée du corps par le sens de la vue, et par conséquent il aura par la seule vue sans l'attouchement, l'idée d'une chose qui remplit un lieu égal à sa surface. Or est-il que, selon M. Locke, entre l'idée de ce qui remplit un lieu égal à sa surface, et l'idée de la solidité, il y a une connexion nécessaire, et cette connexion est une de celles, à l'égard desquelles l'esprit a une perception immédiate, et intuitive. Donc l'esprit en vertu de cette connexion, aura par l'idée de l'étendue acquise par la seule vue sans l'attouchement, l'idée de la solidité, ou impénétrabilité des corps.

Que par l'attouchement on peut tout au plus acquérir l'idée d'une impénétrabilité relative, et extrinsèque.

20. Outre cela, il est à remarquer, qu'il est même impossible que l'esprit puisse acquérir l'idée de la solidité, ou impénétrabilité par la voie de l'attouchement. Car quoique toutes les expériences, que nous pouvons faire sur les corps, nous convainquent qu'il ne nous est pas possible de faire entrer un corps en la place qu'occupe un autre corps, ces expériences ne prouvent cependant qu'une impossibilité relative, c'est-à-dire, eu égard à la force qu'on peut employer pour pousser un corps dans la place d'un autre, mais elles ne démontrent pas une impossibilité absolue. C'est comme s'il y avoit un rocher, ou un diamant si dur, que quelque force qu'on employât pour le diviser, on ne pût en venir à bout, cela prouveroit bien une dureté invincible à toute force connue, et non pas une dureté absolue: et celui qui, aprés avoir taché de rompre ces corps avec ses doigts, et aprés avoir ensuite employé le marteau, et toutes sortes de machines sans en venir à bout, jugeroit qu'il a acquis par l'attouchement l'idée d'un corps absolument indivisible, feroit sans doute un raisonnement très faux, et très grossier. Or je demande, si le raisonnement de M. Locke, qui prétend qu'on acquiert l'idée de l'impénétrabilité, en prenant un caillou entre ses mains, et tâchant ensuite de les fermer, n'est pas un raisonnement tout-à fait semblable? Outre que si ce n'étoit que par les expériences, que nous savons que les corps sont solides, nous n'aurions que des conje-

ctures fondées à la vérité, mais toujours conjectures, que les corps, sur lesquels nous ne pouvons faire ces expériences, soient solides aussi-bien que les autres. En effet comme les expériences faites sur des corps qu'on ne pourroit diviser, ne prouveroient qu'une indivisibilité extrinsèque, et non intrinsèque, de même les expériences faites sur les corps qu'on ne peut faire pénétrer, ne prouvent non plus qu'une impénétrabilité extrinsèque, et non intrinsèque, et absolue.

Objection de M. Locke, que le P. Malebranche n'accorde pas qu'on voie l'idée de la solidité en Dieu.

21. „ Si je voyois clairement en Dieu, continue M. „ Locke, les corps, et leurs propriétés, il faudroit aussi que „ je visse en Dieu l'idée de la solidité. Or c'est ce que „ l'Auteur n'admet pas, ainsi qu'il paroit par ce qu'il a dit „ sur ce sujet dans ses éclaircissements.

Réponse: M. Locke confond apparemment l'idée de la solidité, qui est une qualité première des corps, avec le sentiment de résistance qu'on éprouve en les touchant, qui est une qualité seconde.

22. Je ne me souviens pas que le P. Malebranche ait jamais nié qu'on voit en Dieu l'idée de la solidité, ou impénétrabilité des corps. Si M. Locke avoit cité l'éclaircissement, où il a cru voir une telle pensée, on seroit plus en état d'en juger. Au reste il est à croire, que M. Locke aura confondu quelque part l'idée de l'impénétrabilité, ou solidité des corps avec ce sentiment de dureté, et de résistance, qu'on éprouve en les voulant diviser, ou pénétrer; et comme le P. Malebranche aura dit sans doute, que cette sensation est une modification de notre Ame que nous n'apercevons que par sentiment intérieur, M. Locke en aura conclu, que le P. Malebranche n'admet pas que nous voyons la solidité des corps en Dieu, sans se souvenir que cette résistance est une des qualités secondes, qu'il avoue lui-même n'avoir rien de semblable aux qualités réelles des corps, et qu'elle est par conséquent bien différente de la solidité, ou impénétrabilité, telle qu'elle est dans les corps. Au reste je n'ai pas jugé à propos de relire tous les éclaircissements du P. Malebranche, pour m'assurer de l'endroit qui a donné occasion à cette Critique de M. Locke.

Réflexions critiques de M. Locke contre la doctrine du P. Malebranche.

23. M. Locke fait enfin plusieurs réflexions critiques sur les paroles suivantes, qui sont les dernières du paragraphe du P. Malebranche: „ Comme les idées des choses, „ qui sont en Dieu, renferment toutes leurs propriétés, „ qui en voit les idées, en peut voir successivement tou- „ tes les propriétés: car, lorsqu'on voit les choses comme „ elles sont en Dieu, on les voit toujours d'une manière „ très-parfaite, et elle seroit infiniment parfaite, si l'esprit,

„ qui les y voit, étoit infini. Ce qui manque à la connois-
„ sance que nous avons de l'étendue, des figures, et des
„ mouvements, n'est point un défaut de l'idée qui la re-
„ présente, mais de notre esprit qui la considére.

Première réflexion.

24. La première est, „ que ce que dit l'Auteur, avan-
„ ce des propriétés des corps, que nous les pouvons voir
„ successivement, est toujours également vrai, soit que nous
„ voyons les idées en Dieu, soit que nous les voyons ail-
„ leurs.

Réponse.

35. Aussi le P. Malebranche ne prouve pas, à proprement parler, que nous voyons les idées en Dieu, parce que nous pouvons voir successivement leurs propriétés; il ne dit cela que pour faire voir, que son sentiment sur la nature des idées, et l'origine des perceptions, s'accorde parfaitement avec la manière dont nous connoissons réellement les choses. Dès que nous avons l'idée claire d'une figure, nous savons que nous en pouvons déduire toutes les propriétés de cette figure; et cela doit être ainsi, supposé que nous voyons cette figure en Dieu, puisque l'idée de cette figure, qui est en Dieu, en renferme toutes les propriétés.

Deuxième réflexion.

26. La seconde réflexion est, „ que ceux qui s'appli-
„ quent, comme ils doivent, à la considération de leurs
„ idées, peuvent venir successivement à la connoissance de
„ quelques-unes des leurs propriétés, c'est plus que ne
„ prouve la raison que l'Auteur ajoute, que quand on voit
„ les choses comme elles sont en Dieu, on les voit tou-
„ jours d'une manière très-parfaite.

Réponse.

27. L'idée d'un triangle, qui est l'exemple dont M. Locke accompagne ici sa réflexion, renferme toutes les propriétés de cette figure, non seulement celles qu'on trouve expliquées dans les Livres d'Euclide, mais-aussi toutes celles qui se présentent à l'esprit, dès qu'on s'applique à la considération de cette figure, et qu'on la compare avec d'autres. Supposé donc qu'un esprit créé s'appliquât pendant toute l'éternité à la considération de cette figure, pourquoi ne pourroit-il pas en développer successivement toutes les différentes propriétés, et les différents rapports? Si on ne les connoît pas tous ces différents rapports, c'est qu'un esprit fini ne peut pas donner une attention actuelle à une infinité de différentes choses distinguées, et déterminées.

28. „ La manière de voir les choses en Dieu, dit le „ P. Malebranche, est très-parfaite, elle seroit même infini- „ ment parfaite, si l'esprit qui les voit étoit infini. Je ne „ comprends pas, réplique M. Locke, la distinction qu'il fait „ ici entre une manière très-parfaite, et celle qui est infini- „ ment parfaite. Troisième réflexion.

29. Si l'esprit pouvoit voir tout à la fois dans l'idée d'un triangle, d'une manière distincte et déterminée, cette infinité de propriétés, et de rapports qu'il a avec toutes les autres figures possibles qui sont infiniment infinies, sa manière de voir les choses en Dieu seroit infiniment parfaite, il pourroit connoître Dieu, comme Dieu se connoît lui-même: mais pour cela il faudroit que l'esprit fût infini, car le fini ne peut comprendre l'infini: notre manière de voir les choses en Dieu n'est pas donc infiniment parfaite. Elle est cependant très-parfaite; car eu égard à la capacité, et à la condition finie de notre esprit, la manière de voir un triangle ne peut être plus parfaite; puisque nous pouvons par le moyen de l'idée que nous en avons, en connoître successivement toutes les propriétés. Il n'y a donc dans cette distinction de très-parfait, et d'infiniment parfait, aucun mystère qui dût arrêter M. Locke. Si on lui eût demandé, Neuton, Huigens, Boyle étoient-ils des Hommes très-intelligents, très-éclairés, très-savants? L'estime qu'il témoigne justement pour ces grands Hommes, ne lui auroit pas permis sans doute d'hésiter un seul moment à répondre, qu'ils étoient effectivement tels; si on lui eût répliqué, ces grands Hommes étoient-ils donc infiniment éclairés, infiniment intelligents, infiniment savants? il auroit sans doute répondu que non, et il n'auroit pas manqué de se moquer d'un homme, qui n'eût pas compris, ou qui eût affecté de ne pas comprendre la différence qu'il y a, entre être savant, et l'être infiniment. Réponse: distinction entre une connoissance très parfaite, et une connoissance infiniment parfaite.

30. Enfin sur ces paroles du P. Malebranche; „ que „ ce qui manque à la connoissance que nous avons de l'é- „ tendue, de la figure, et du mouvement, n'est point une „ faute de l'idée qui la représente, mais de notre esprit „ qui la considère, *M. Locke fait la réflexion suivante*. Si par idée on entend ici l'objet réel de notre connois- „ sance, je conviens sans peine que le manque de connois- „ sance, que nous trouvons en nous mêmes, est un défaut „ de notre esprit, et non pas des choses. Mais si par idée Quatrième réflexion.

„ il faut entendre la perception, ou la représentation des „ choses dans l'esprit, l'expérience de ce que je trouve en „ moi-même, me force d'avouer qu'elle est très-imparfaite, „ et très-défectueuse.

Réponse. 31. On doit entendre par idée l'objet réel de notre connoissance, non celui qui existe au dehors; car M. Locke avoue, qu'on ne voit pas les choses immédiatement par elles mêmes; mais l'objet intelligible, qui affecte immédiatement notre esprit, et lui représente l'objet matériel. Or le manque de connoissance que nous avons de l'étendue, et des figures, n'est point une faute de l'objet immédiat qui nous les représente. Car nous connoissons clairement que, par le moyen de cette étendue sans bornes qui est présente à notre esprit, nous pouvons nous représenter successivement une infinité de triangles, en prolongeant seulement leur hauteur à l'infini. Si nous ne connoissons donc pas distinctement d'une seule vue cette infinité de figures, ce n'est pas qu'elles ne soient contenues dans l'idée de l'étendue sans bornes qui les représenteroit toutes à un esprit, qui pourroit embrasser l'infini, aussi distinctement qu'elle nous représente un triangle, ou un quarré; mais c'est parce que l'esprit qui les considére, étant fini, il ne sauroit embrasser, et comprendre l'infini.

CHAPITRE III.

De la connoissance par sentiment intérieur, par laquelle l'esprit aperçoit ce qui est au dedans de lui.

Doctrine du P. Malebranche. 1. „ La troisième manière de connoître les choses, *selon le P. Malebranche cité par M. Locke*, est par con- „ science, ou sentiment intérieur, et c'est ainsi que nous con- „ noissons nos propres Ames; c'est aussi pour cela que la „ connoissance, que nous en avons, est très-imparfaite; „ nous ne savons de notre Ame, que ce que nous sentons „ se passer en nous. „

Objection de M. Locke, que l'idée de l'Ame étant en Dieu, nous devrions avoir 2. „ Cet aveu de l'Auteur, *ajoute M. Locke*, me ra- „ mène, malgré moi, à cette origine de toutes nos idées, „ où mes méditations m'avoient conduit, lorsque j'écrivis „ mon Livre, savoir la sensation, et la réflexion. C'est

„ pourquoi je demanderai à tout homme qui est du senti- l'idée de notre Ame, comme l'étendue.
„ ment du P. Malebranche, 1. si Dieu n'avoit pas l'idée
„ de mon Ame, avant qu'il l'eût créée ; 2. si cette idée,
„ que Dieu en avoit, n'étoit pas un Etre réel en Dieu. Ces
„ deux choses étant accordées, je demande encore pour-
„ quoi mon Ame, qui est intimément unie à Dieu, ne voit
„ pas l'idée d'une Ame humaine qui est en Dieu, aussi-
„ bien que l'idée d'un triangle qui est en Dieu.

3. Il n'est pas difficile de comprendre par tout ce qui Réponse.
a été dit jusqu'ici dans cette réponse, que la sensation, et la réflexion, où M. Locke s'est laissé conduire pas ses méditations, ne sont pas autrement les vraies, et uniques sources de nos idées, comme il voudroit nous le persuader. Je crois l'avoir prouvé dans une Dissertation particulière sur ce sujet. Mais ce n'est pas ici le lieu d'en parler plus diffusément. Venant donc aux questions que fait ici M. Locke, tout homme qui est du sentiment du P. Malebranche, pourroit fort bien lui répondre. 1. Que quoique les idées de toutes choses soient en Dieu, comme on l'a expliqué ci-dessus, l'idée de l'Ame, aussi-bien que l'idée de l'étendue, il est pourtant très-possible que Dieu nous découvre une idée préférablement à toute autre, puisqu'il est libre à Dieu d'agir sur notre esprit, en tant que son essence est représentative d'une chose, et non en tant qu'elle est représentative d'une autre chose. 2. Que quelque raison que Dieu puisse avoir de nous découvrir une idée préférablement à l'autre, il est certain que Dieu nous a manifesté l'idée de l'étendue, puisque nous l'avons cette idée, et que nous ne saurions l'avoir autrement ; mais qu'il ne lui a pas plu de nous manifester l'idée de notre Ame, puisque réellement, comme on l'a déja prouvé, une telle idée nous ne l'avons pas.

Mais comme Dieu fait toutes choses avec sagesse, il n'y a qu'à consulter l'idée que nous avons de cette sagesse, par une humble, et profonde méditation ; et on ne pourra du moins que de la voir briller dans tous les desseins de Dieu. C'est là sans doute que le P. Malebranche a puisé les raisons très-plausibles, et très-conformes à la manière pleine de sagesse dont Dieu agit toujours, qu'il apporte en ce même paragraphe, pour expliquer au moins vraisemblablement, pourquoi dans l'état de cette vie Dieu nous découvre l'idée des corps préférablement à celle de

l'Ame ; il répète ces raisons dans ses réponses à M. Arnaud, et à M. Regis. Mais il ne les propose en aucun lieu si éloquemment, que dans ses méditations chrétiennes, où il les met dans la bouche du Verbe, qui instruit l'Ame, et répond par ses lumières au désir, et à l'attention de ceux qui l'interrogent. Je rapporterai ce discours, quoiqu'un peu long, afin que le Lecteur puisse connoître par cet échantillon, qui est un morceau d'éloquence la plus mâle, et la plus solide, le caractère qui regne dans tous les ouvrages de ce grand Homme.

„ Je ne dois point, mon fils, te donner une idée claire de ta substance, pour deux raisons principales. Premiérement, parce que si tu voyois clairement ce que tu es, tu ne pourrois plus être uni si étroitement à ton corps. Tu ne le regarderois plus comme une partie de toi-même. Malheureux, comme tu es présentement, tu ne veillerois plus à la conservation de ta vie. Enfin tu n'aurois plus de victime à sacrifier à Dieu : car au lieu, que par les misères qui accompagnent la vie, et par la mort qui la finit, tu t'offres toi-même en sacrifice à ma justice, à cause que tu regardes ton corps comme ton Etre propre, tu te croirois au contraire par la mort delivré de tous maux. Ainsi, étant pécheur, il est juste que tu dépendes du corps auquel j'avois seulement uni l'homme innocent : il est bon que tu te prennes, pour ainsi dire, pour ton corps, afin qu'en le sacrifiant tu te sacrifies toi-même par le supplice dû à tous les pecheurs. Secondement, parce que l'idée d'une Ame est un objet si grand, et si capable de ravir les esprits de sa beauté, que si tu avois l'idée de ton Ame, tu ne pourrois plus penser à autre chose. Car si l'idée de l'étendue, qui ne représente que des corps, touche si fort les Physiciens, et les Géomètres, qu'ils oublient souvent tous leurs devoirs pour la contempler : si un Mathématicien a tant de joie, lorsqu'il compare des grandeurs entr'elles pour en découvrir les rapports, qu'il sacrifie souvent ses plaisirs, et sa santé pour trouver les propriétés de quelque ligne ; quelle application ne donneroient point les hommes à la recherche des propriétés de leur Etre propre, et d'un Etre infiniment plus noble que les corps ? Quelle joie n'auroient-ils point à comparer entr'elles par une vue claire de l'esprit tant de modifications différentes,

„ dont le seul sentiment, quoique foible et confus, les oc-
„ cupe si étrangement. Car il faut que tu saches, que l'A-
„ me contient en elle-même tout ce que tu vois de beau
„ dans le monde, et que tu attribues aux objets qui t'en-
„ vironnent: ces couleurs, ces odeurs, ces saveurs, et une
„ infinité d'autres sentiments, dont tu n'as jamais été tou-
„ ché, ne sont que des modifications de sa substance. Cet-
„ te harmonie, qui t'enlève, n'est point dans l'air qui te
„ frappe l'oreille; et ces plaisirs infinis, dont les voluptueux
„ n'ont qu'un foible sentiment, sont renfermés dans la ca-
„ pacité de ton Ame. Or si tu avois une idée claire de toi
„ même; si tu voyois en moi cet esprit archétype sur le-
„ quel tu as été formé, tu découvrirois tant de beautés,
„ et tant de vérités en le contemplant, que tu négligerois
„ tous tes devoirs, tu découvrirois avec une extrême joie,
„ que tu serois capable de jouir d'une infinité de plaisirs:
„ tu connoîtrois clairement leur nature: tu les comparerois
„ sans cesse entr'eux, et tu découvrirois des vérités qui te
„ paroîtroient si dignes de ton application, qu'absorbé dans
„ la contemplation de ton Etre, plein de toi-même, de ta
„ grandeur, de ta noblesse, de ta beauté, tu ne pourrois
„ plus penser à autre chose. Mais, mon fils, Dieu ne t'a
„ pas fait pour ne penser qu'à toi. Il t'a fait pour lui.
„ Ainsi je ne te découvrirai point l'idée de ton Etre que
„ dans le tems heureux, auquel la vue de l'essence même
„ de ton Dieu effacera toutes tes beautés, et te fe-
„ ra mépriser tout ce que tu es, pour ne penser qu'à le
„ contempler. „

A quoi il faut ajouter ce que dit le même Auteur dans ce même paragraphe de la recherche de la vérité; „ qu'en-
„ core que nous n'ayons pas une connoissance entière de
„ notre Ame, celle que nous avons par sentiment intérieur,
„ suffit pour en démontrer l'immortalité, la spiritualité, la
„ liberté, et quelques autres attributs qu'il est nécessaire
„ que nous sachions. „ Cette démonstration est déduite au long dans les paragraphes, qui suivent ceux que nous venons de transcrire.

4. Il me semble de comprendre quelque chose à ces raisons du P. Malebranche; mais j'avoue que je ne comprends rien à celle que M. Locke propose, apparemment pour expliquer, selon son sentiment, la différence qu'il y a entre la connoissance des objets extérieurs, et celle de l'A-

Doctrine de M. Locke, que Dieu nous donne une sensation extérieure des corps, et une

Sensation intérieure de notre Ame.

me. „ Et quelle autre raison, dit-il, peut-on donner de ce „ que Dieu nous montre l'idée d'un triangle, et non pas „ celle d'une Ame, si ce n'est que Dieu nous ayant donné une sensation extérieure pour apercevoir un triangle, sans nous en donner une pour apercevoir une „ Ame, il nous a donné seulement une sensation intérieure, par laquelle nous pouvons nous apercevoir de ses „ opérations ? „

Obscurité, et absurdité d'une telle doctrine.

5. Que veut dire M. Locke par sensation extérieure, et sensation intérieure ? Toute sensation étant dans l'Ame, est certainement extérieure. Il faut donc croire qu'il entend par sensation extérieure, une sensation intérieure causée par un objet extérieur. Mais que la sensation d'un triangle ait une cause extérieure, et non celle des opérations de l'Ame, que fait cela à ce que Dieu nous montre l'idée d'un triangle, et non celle de l'Ame ? Il ne me paroît pas qu'il y ait dans tout ce discours quelque liaison avec ce qui en devroit faire le sujet principal. Il s'agit de savoir, si nous avons une idée de notre Ame, qui nous fasse connoître ses modes, ses attributs, comme celle que nous avons d'un triangle, nous fait connoître les propriétés du triangle.

Preuve du P. Malebranche, que nous ne connoissons pas notre Ame par idée.

6. Le P. Malebranche prétend que non, et il le prouve évidemment par ce raisonnement, que M. Locke rapporte ensuite : „ l'ignorance, où nous sommes au sujet de „ nos Ames, peut servir à prouver, que les idées, qui nous „ représentent quelque chose hors de nous, ne sont point „ des modifications de notre Ame. Car si l'Ame voyoit „ toutes ces choses, en considérant ses propres modifications, elle devroit connoître plus clairement son essence, „ ou sa nature, que celle des corps, et toutes les sensations, ou modifications dont elle est capable, que „ les figures, ou modifications dont les corps sont capables. Cependant elle ne connoît point qu'elle soit capable d'une telle sensation, par la vue qu'elle a d'elle-même en consultant son idée, mais seulement par expérience ; au lieu qu'elle connoît que l'étendue est capable d'un nombre infini de figures par l'idée qu'elle a de „ l'étendue. „

Objection de M. Locke.

7. Voici maintenant ce que M. Locke trouve à redire à ce paragraphe. „ Ce paragraphe, dit-il, doit donc prouver, que les idées, qui nous représentent quelque chose

„ qui est hors de nous, ne sont pas des modifications de „ notre Ame ; mais au lieu de cela il semble prouver, que „ la figure est une modification de l'espace, plutôt que de „ notre Ame. Car si le but de son argument eût été de „ prouver que les idées, qui nous représentent quelque „ chose hors de nous, ne sont pas des modifications de „ notre Ame, il n'auroit pas dû mettre en opposition ces „ deux choses, que l'esprit ne connoît pas toutes les mo- „ difications dont il est capable lui-même, et que l'esprit „ connoit les figures dont l'espace est capable. Au con- „ traire voici en ce cas quelle auroit dû être l'antithèse ; „ l'esprit connoît qu'il est capable de connoître la figu- „ re, et le mouvement sans aucune modification de lui- „ même, et l'esprit connoit qu'il n'est pas capable d'a- „ percevoir le son, ou la couleur, sans quelque modifica- „ tion de lui-même. „ M. Locke reprend ensuite l'objection qu'il a déjà faite ci-dessus, pour prouver ce qu'on ne lui conteste pas, que l'esprit ne sauroit apercevoir une figure, ou un mouvement qu'il n'apercevoit pas auparavant, sans qu'il se fasse en lui quelque nouvelle altération, ou modification.

Réponse.

8. Mais tout ceci ne sert qu'à faire voir que M. Locke jusqu'ici n'a pas fait réflexion, que quand on voit, ou qu'on pense à un triangle, cette vision, ou cette connoissance renferme, selon le P. Malebranche, deux choses fort différentes ; l'une est l'idée du triangle matériel, qui n'est autre que le triangle intelligible, que Dieu contient en son essence : l'autre chose est la perception de ce triangle, qui est une passion, et par conséquent une modification de l'Ame. Rien donc n'est plus éloigné du sentiment du P. Malebranche, et de l'état de la question, que l'antithèse que M. Locke a voulu fournir au P. Malebranche, pour la substituer, ou l'opposer à la sienne propre. Car dans le sentiment de cet Auteur, il est faux que l'esprit connoisse qu'il est capable d'apercevoir la figure, et le mouvement, sans aucune modification de lui-même : bien loin de-là, l'esprit connoît, que la perception qu'il a de la figure, et du mouvement, est une modification de lui-même ; mais que la figure, et le mouvement intelligible qu'il aperçoit, qui est l'idée de la figure, et du mouvement matériel, qu'il ne peut, de l'aveu de M. Locke, apercevoir immédiatement (idée par conséquent, qui est l'objet immédiat de sa per-

ception), cette idée, dis-je, n'est pas une modification de lui-même. Et c'est pour cela qu'il connoît clairement la figure, et le mouvement, mais que la perception qu'il en a, il ne l'aperçoit que par conscience, ou sentiment intérieur, sans en connoître la nature. Voilà aussi pourquoi l'antithèse, que fait le P. Malebranche dans son raisonnement, ne peut être plus juste, ni mieux adaptée à ce qu'il doit prouver. L'esprit connoît clairement les modifications de l'étendue, et il ne fait que sentir ses propres modifications, sans les connoître. Donc l'idée, qui lui représente les modifications de l'étendue, n'est pas une modification de l'esprit même, car si les idées des figures étoient des manières d'être, ou des modes de l'Ame, comme l'Ame aperçoit clairement ces idées, elle connoîtroit aussi clairement ses propres modes. Et si ses propres modalités lui représentoient clairement la nature des modifications de l'étendue, elles devroient beaucoup mieux lui représenter la nature de ses propres modalités. Or c'est ce qui est faux. Donc ec.

Autre difficulté de M. Locke.

9. Une autre difficulté de M. Locke est celle qui suit: „ une chose que je ne saurois m'empêcher de remarquer „ en passant, c'est que le P. Malebranche dit, que l'Ame „ connoît par l'idée qu'elle a de l'étendue, que l'étendue „ est capable d'un nombre infini de figures; ce qui est „ vrai: et peu après, qu'il n'y a point de figures, que „ les hommes par l'idée qu'ils ont de l'étendue, ne reconnoissent être des modifications des corps. On pourroit s'étonner, que l'Auteur n'ait pas dit des modifications de l'étendue, plutôt que des modifications des corps, „ puisque celles-là sont découvertes par l'idée de l'étendue. Mais la vérité ne souffroit pas une telle expression. Car il est certain, que dans l'espace pur, ou dans „ l'étendue qui n'est pas terminée, il n'y a nulle distinction de figures, quoiqu'il y en ait dans les corps qui „ sont distincts, et terminés: parce que l'espace simple, „ ou l'étendue étant en elle-même uniforme, inséparable, „ et immobile, elle n'admet aucune modification, ou distinction de figures. *Et plus bas il ajoute*, que cette manière de parler de l'Auteur achève de le convaincre, que les corps, et l'étendue sont deux choses différentes, quoique sa doctrine soit fondée à bien

„ des égards sur ce qu'ils ne sont qu'une seule, et même chose. „

Réponse.

10. Je trouve bien de choses à remarquer en ce raisonnement de M. Locke. Premiérement M. Locke suppose qu'il y a un espace pur, ou une étendue sans bornes, qui ne soit pas corps, et qui soit incapable d'être terminée par aucune figure, et que c'est de cette étendue dont parle le P. Malebranche, quand il dit que l'on connoît par l'idée de l'étendue, que les figures sont des modifications des corps. Mais la vérité est, que le P. Malebranche parle ici de l'étendue géométrique, c'est-à-dire du corps, en tant précisément qu'il est étendu. Or il est certain que c'est par cette idée de l'étendue, qu'on reconnoît que les figures sont des modifications des corps; puisque les corps ne sont figurés, qu'en tant qu'ils sont étendus. Ainsi, quand même il y auroit *un espace pur uniformément continu, et ne pouvant être terminé nulle part* comme le prétend M. Locke, ce dont je ne veux pas ici disputer, nous pourrions pourtant désigner par l'esprit dans cet espace plusieurs portions d'étendue, telles par ex., que celles qui servent de lieu à certains corps. Cette portion d'espace ainsi bornée par l'esprit, nous donneroit l'idée d'une figure, et nous feroit connoître que la figure n'est autre qu'un'étendue bornée; ainsi tout corps étant un étendue bornée, ou du moins ayant un' étendue bornée, il s'ensuit par l'idée de l'étendue, que toute figure est une modification des corps.

Contradiction de M. Locke, au sujet de l'espace infini.

11. La seconde chose que j'ai à remarquer, c'est que l'existence de cet espace pur uniformément continu, et qui ne peut être terminé nulle part, M. Locke la tire de l'idée que nous en avons, comme on le peut voir, l. II. chap. XVII. §. 4., de l'Entendement humain. Je n'examinerai pas, si une telle conséquence est juste: le P. Malebranche démontre quelque part contre M. Descartes, qui en avoit tiré une toute semblable, pour faire la matière au moins indéfinie, qu'elle ne l'est pas. Ce qu'il est important d'observer ici, c'est qu'une telle idée ne s'accorde point avec la manière, dont M. Locke prétend en ce même Chapitre, que nous l'acquérons. Son sentiment est, que nous formons l'idée de cet espace, lorsqu'ayant reçu par les sens l'idée d'un espace fini, nous répétons plusieurs fois cette idée, ajoutant espace fini à espace fini.

Or il est certain, que toute idée d'un espace, et d'une étendue finie que l'esprit peut recevoir par les sens, est l'idée d'un espace figuré, ou terminé de toute part. Il n'est pas moins certain, qu'en répétant l'idée d'un tel espace un nombre fini de fois, ce qui en résulte doit aussi être fini, et terminé de toute part, et comme l'esprit ne peut faire un nombre absolument infini d'additions, de l'aveu même de M. Locke, il est donc impossible que l'esprit puisse former l'idée d'un espace uniformément continu, qui ne soit terminé de toute part, et qui par conséquent ne soit pas figuré. Si on a donc l'idée d'un espace sans bornes, d'une étendue uniformément continue, qui ne représente aucune figure, et qui ne soit terminée d'aucune part, ce ne peut être que l'idée d'une étendue absolument infinie, que l'esprit aperçoit, et qu'il ne sauroit former, quelque addition qu'il fasse à l'idée de l'étendue qu'il a reçue par les sens. Je ne crois pas que les partisans de M. Locke veuillent concilier une telle contradiction.

Preuve contre M. Locke, que l'étendue est la substance des corps, tirée de ses principes.

12. La troisième chose qu'il est à propos de remarquer, est que tant s'en faut que ce que dit le P. Malebranche en ce paragraphe dût convaincre Monsieur Locke que le corps, et l'étendue sont deux choses différentes, qu'au contraire la doctrine du P. Malebranche en cet endroit jointe aux propres maximes de Monsieur Locke, devroit le convaincre que l'étendue est proprement la substance du corps, et qu'il n'y a par conséquent point d'étendue qui ne soit solide, corps, et matière. En voici la preuve en deux mots: Si l'étendue n'étoit pas l'essence du corps, elle seroit un mode, ou une propriété du corps. Or il est certain d'un côté, que la figure n'est un mode, ou une propriété du corps, qu'en tant qu'il est étendu, puisque la figure n'est qu'une étendue bornée. Et c'est ce que le P. Malebranche prétend en cet endroit; d'un autre côté Monsieur Locke nous apprend, l. II. chap. XXI., de la puissance, que toute faculté est faculté de quelque agent, et qu'il est impossible qu'elle soit faculté d'autre faculté; d'où il suit par la même raison, que toute propriété, et tout mode doit être la propriété, et le mode de quelque sujet, et non d'une autre propriété, ou d'un autre mode. Donc si la figure est une propriété, et un mode de l'étendue, il est impossible que

l'étendue elle-même soit une propriété, ou un mode; mais elle doit être un sujet, c'est-à-dire, une substance, selon la définition de la substance par M. Locke. Or si elle est une substance, elle ne peut être que la substance du corps. Donc ec.

Contradiction de M. Locke dans son objection.

13. Enfin je voudrois savoir comment M. Locke s'accorde avec lui-même, en avouant que l'étendue est capable d'un nombre infini de figures, et ne voulant pas ensuite que la vérité souffre une telle expression, que les figures sont des modifications de l'étendue.

Objection de M. Locke contre la distinction de l'idée, et du sentiment.

14. Voici enfin la dernière objection de M. Locke contre la troisième manière de connoître, proposée par le P. Malebranche. „ Le paragraphe qui suit, dit-il, sert à nous „ faire voir la différence qu'il y a entre les idées, et les „ sentiments, qui consiste en ceci, que les sentiments en „ sont pas attachés aux mots; de sorte que si quelqu'un „ n'avoit jamais vu de couleur, ni senti de chaleur, on ne „ pourroit lui faire connoître ces sensations par toutes les „ définitions qu'on lui en donneroit. Cela est vrai à l'égard „ de ce qu'il appelle sentiments; mais il ne l'est pas moins „ à l'égard de ce qu'il appelle idées. Montrez-moi un hom„ me qui n'ait pas acquis par l'expérience, c'est-à-dire, par „ la vue, ou par le toucher l'idée de l'espace, ou du mou„ vement; et je n'aurai pas plus de peine à faire compren„ dre par des paroles à un homme qui n'aura jamais senti „ la chaleur, ce que c'est que la chaleur, qu'à faire conce„ voir par des paroles ce que c'est que l'espace, ou le mou„ vement, à celui qui ne les a pas aperçus par le moyen „ de ses sens.

Réponse : preuve démonstrative de cette distinction.

15. Monsieur Locke ne prend pas ici assez bien la pensée du P. Malebranche. Cet Auteur prétend que nous avons une idée de l'étendue, et que nous n'en avons aucune de notre Ame. Une des preuves qu'il en apporte, est celle ci, que l'idée que nous avons de l'étendue, suffit pour nous faire connoître les figures qui en sont les modifications, et pour en donner des définitions qui les fassent connoître aux autres; au lieu que l'idée prétendue de notre Ame ne nous sert aucunement pour nous faire connoître ses propres modifications, si nous ne les avons aperçues par sentiment intérieur, et moins encore pour en donner des définitions, qui fassent connoître aux autres celles-mêmes, que nous avons éprouvées. Il ne s'agit donc pas ici

de savoir d'où nous vient l'idée de l'étendue, ou l'idée de notre Ame. On ne disputera point ici avec M. Locke, si l'idée de l'étendue ne peut venir que par les sens : on le lui accordera, s'il le veut. Mais on lui dira que, dès que l'esprit a une fois acquis l'idée de l'étendue par la vue, ou par le toucher, il peut par le moyen de cette idée connoître successivement toutes les figures dont l'étendue est capable, quand même il ne les auroit jamais vues : il ne saura peut-être pas comment la figure qu'il contemple actuellement, a été nommée par les Géomètres, mais il n'en aura pas moins l'idée, Mr. Pascal dès son premier age n'en connoissoit pas moins la ligne, et le cercle, pour ignorer leur nom géométrique, et appeller celle-là une barre, et celui-ci un rond. Il pourra même en donner une telle définition, qu'il fera connoître à un autre homme la figure qu'il a dans l'esprit, quoique cet homme n'en ait jamais vu, ni imaginé une semblable. Par la même raison si nous connoissions notre Ame autrement, que par le sentiment intérieur que nous en avons; si nous en avons une idée proprement dite, nous pourrions par le moyen de cette idée nous représenter successivement toutes les modifications dont l'Ame est capable, même celles que nous n'avons jamais éprouvées. Avec une telle idée un aveugle né pourroit se représenter les couleurs, de la même façon qu'avec l'idée de l'étendue on peut se représenter le monvement, quand même on n'en auroit jamais vu. On pourroit à plus forte raison définir les modifications, ou sensations qu'on éprouve, et les faire connoître aux autres : or c'est-ce qui n'arrive pas. Si nous sommes deux hommes à regarder une feuille d'herbe de figure triangulaire, nous convenons l'un et l'autre que cette feuille est verte, et qu'elle est triangulaire. Mais il y a cette différence entre la figure, et la couleur de cette feuille, qu'en la nommant triangulaire, nous sommes sûrs d'avoir l'un et l'autre l'idée de la même figure, puisque nous raisonnous de la même façon sur les propriétés immuables de cette figure. Mais quant à la couleur nous avons beau convenir du nom, nous ne savons point, si la sensation qui y répond, est précisément la même dans l'un et l'autre. Il se pourroit faire que, si nous changions d'yeux, il se trouveroit que mon compagnon donneroit le nom de verd à ce que j'aurois appellé bleu, et le nom de bleu à ce que j'aurois appellé verd, sans qu'il fût possible que nous puissions

jamais nous assurer qu'il n'y ait point de telles méprises, et qu'au contraire il est très vraisemblable qu'il y en a, surtout dans les saveurs, et les odeurs. Il n'est pas possible que ceux qui disent qu'ils n'aiment pas le doux, et qui goutent l'amer, aient, en mangeant les choses qu'on nomme douces, et amères, les mêmes sensations, que ceux qui aiment le doux, et qui ne peuvent souffrir l'amer. C'est donc avec raison que le P. Malebranche soutient que les sentiments ne sont point attachés aux mots, puisque les hommes peuvent attacher des sentiments très-différents aux mêmes mots, sans pouvoir jamais s'apercevoir de cette différence; mais que les idées sont attachées aux mots, puisque par le moyen d'une exacte définition, deux hommes sont sûrs qu'ils attachent précisément le même mot. Cependant si j'avois une idée de mon Ame, je pourrois aisément définir la modification, ou sensation, dont elle est affectée, quand je goute du miel, et un autre homme par le moyen de cette définition pourroit reconnoître, si la sensation, dont il est affecté en goutant du miel, est semblable, ou dissemblable à la mienne. C'est pourquoi le P. Malebranche dit fort bien dans les premières paroles de ce paragraphe, que M. Locke a omises, et qui sont pourtant celles qui contiennent sa pensée, que le défaut d'idée de l'Ame est la cause, pour laquelle on ne peut pas donner des définitions, qui en fissent connoître les modifications.

Sentiments opposés des Philosophes sur l'idée de l'Ame, et de l'étendue.

16. Ce qu'on vient de dire que nous avons une idée claire de l'étendue, et que nous n'avons qu'un sentiment confus de l'Ame, m'oblige d'examiner de plus près deux sentiments diamétralement opposés de quelques Philosophes célèbres, dont les uns croient que nous n'avons pas une idée plus claire du corps, que de l'Ame, c'est-à dire, que nous ne connoissons clairement ni l'un ni l'autre; les autres au contraire pensent que nous avons une idée aussi claire de l'Ame, que du corps, c'est-à dire, que nous connoissons clairement l'un et l'autre.

Quelles sont les premières qualités du corps, et de l'esprit, selon M. Locke.

17. M. Locke entre les premiers, l. II. chap. XXIII. §. 30. s'exprime en ces termes. „ La substance de l'esprit „ nous est inconnue, et celle du corps nous l'est tout autant. Nous avons des idées claires, et distinctes de deux „ premières qualités, ou propriétés des corps, qui sont la „ cohésion des parties solides, et l'impulsion: de même nous „ connoissons dans l'esprit deux premières qualités, ou pro-

„ priétés, dont nous avons des idées claires, et distinctes, „ savoir la pensée, et la puissance d'agir, c'est-à-dire de „ commencer, ou d'arrêter différentes pensées, ou divers „ mouvements. Nous avons aussi des idées claires, et di- „ stinctes de plusieurs qualités inhérentes dans le corps, „ lesquelles ne sont autre chose, que différentes modifica- „ tions de l'étendue des parties solides jointes ensemble, „ et de leur mouvement. L'esprit nous fournit aussi des „ idées de plusieurs modes de penser, comme croire, dou- „ ter, être appliqué, craindre, espérer ec., nous y trouvons „ aussi les idées de vouloir, et de mouvoir le corps en „ conséquence de la volonté, et de se mouvoir lui-même „ avec le corps: car l'esprit est capable de mouvement, „ comme nous l'avons déjà montré.

Fausseté démontrée de la doctrine de M. Locke.

18. Il est bien étrange que M. Locke fasse de la cohésion, et de l'impulsion les deux principales propriétés de la matière. Quand même la cohésion seroit une propriété intrinsèque de la matière, ce qui est pourtant faux, toujours est-il vrai que cette propriété suppose l'étendue, et la solidité des parties, pour qu'elle puisse avoir lieu dans les corps. Elle suppose l'étendue; car on conçoit la continuité avant la cohésion, on conçoit les parties situées les unes auprès des autres, avant que de les concevoir liées les unes aux autres. Elle suppose aussi la solidité; car sans la solidité la force, qui unit une partie à l'autre partie, les feroit pénétrer, puisqu'elles ne pourroient faire aucune résistance à cette pression. L'impulsion par la même raison suppose aussi la solidité, qui suppose elle-même l'étendue: et M. Locke le donne assez à entendre en disant *la cohésion des parties solides*. Ce qui fait voir que la cohésion ne convient qu'à des parties solides, et qu'elle les suppose: or il est bien evident, que ces parties ne peuvent être parties sans étendue, et qu'elles ne peuvent être solides sans solidité. D'où il suit que nous connoissons non seulement l'impulsion, et la cohésion dans le corps; mais encore le sujet de ces deux propriétés, qui est l'étendue solide. D'où il suit en second lieu, que le parallèle, que fait M. Locke entre la connoissance, que nous avons du corps, et celle que nous avons de l'esprit, est peu juste: car quand même il seroit vrai que nous connoissons clairement la pensée, et la puissance d'agir, qu'il dit être les propriétés principales de l'esprit, toujours est-il vrai de son propre aveu,

que nous ne connoissons pas le sujet, dans lequel existent ces propriétés. D'où il suit en troisième lieu, que la substance étant, selon la définition qu'en donne M. Locke en ce chap., le sujet des propriétés d'une chose, comme la définissent aussi les Scolastiques, il suit de son raisonnement, que nous devons connoître clairement la substance du corps; puisque nous connoissons clairement ce qui est le sujet des propriétés des corps, même de celles qui sont, selon M. Locke, les principales, et qu'au contraire nous ne connoissons point la substance de l'esprit; puisque nous ne connoissons pas le sujet de ses propriétés.

Equivoque étrange de M. Locke sur la cohésion de la matière.

19. Il suit aussi de tout ce que l'on vient de dire, que c'est une équivoque bien grossière, que celle sur laquelle s'appuie M. Locke dans ce chapitre, pour tacher d'obscurcir l'idée claire que chacun a de l'étendue. Cette équivoque consiste en ce qu'il confond l'union des parties de la matière, d'où résulte l'étendue, avec la cohésion, qui les tient fortement liées ensemble; et après avoir prouvé par des raisons, qui n'embarrasseroient pas un mediocre Physicien, qu'on ne peut avoir d'idées claires de la cause de cette mutuelle cohésion, il en conclut qu'on ne peut donc avoir une idée claire de l'union des parties de la matière, ni par conséquent de l'étendue, comme s'il étoit nécessaire, pour concevoir l'étendue, de concevoir des parties fortement liées les unes aux autres, et non pas simplement situées les unes auprès des autres.

Contradiction de M. Locke.

20. Il est aussi-bien étrange, que M. Locke assure, que nous avons une idée claire de la cohésion des parties solides, au §. 30., après avoir employé plusieurs des paragraphes précédents à prouver, *qu'on ne peut point savoir en quoi consiste cette cohésion*: qu'il y dise aussi qu'on a une idée claire de l'impulsion, et de la puissance de mouvoir qu'il attribue à l'esprit, après avoir dit expressement au §. 28., que nous ne concevons point comment le mouvement passe d'un corps à un autre, ni comment l'esprit met en mouvement, ou arrête le corps par la pensée. Si ce ne sont pas là des contradictions visibles, j'en laisse le jugement aux Partisans mêmes de M. Loche.

Qu'à suivre les principes de M. Locke, on ne doit non plus attri-

21. Si M. Locke s'en tenoit constamment à ses propres maximes, et entr'autres à celle-ci qui est le fondement de tout son ouvrage, que nos connoissances ne s'étendent point au-delà de la sensation, et de la réflexion, il ne de-

buer à l'esprit la puissance de mouvoir les corps par la pensée, ou aux corps la puissance de mouvoir par impulsion, qu'on a attribuée au piston la puissance d'élever l'eau.

vroit assurer sur la communication du mouvement d'un corps à un autre, que ce que la sensation nous découvre. Nous voyons, que quand un corps en mouvement en rencontre un autre, celui-ci se meut selon certaines loix; tout de même que nous voyons l'eau monter en une pompe, quand on élève le piston. Mais nous ne voyons pas que le corps, qui heurte l'autre, soit la cause de son mouvement par une puissance, ou efficace qui soit en lui, non plus que nous ne voyons pas la puissance d'élever l'eau dans le piston. Ainsi comme on se tromperoit en jugeant plus qu'on ne voit au sujet de l'eau, qui s'élève dans la pompe, en attribuant au piston la puissance de l'élever par quelque vertu attractive, on se trompe aussi en jugeant plus qu'on ne voit, en attribuant aux corps une puissance, ou efficace réciproque pour se mouvoir, et s'arrêter. Il en est de même de cette prétendue puissance, qu'on attribue à l'Ame de mouvoir, et d'arrêter son corps par la pensée. L'expérience, et la réflexion nous font connoître, que quelquefois notre corps se meut, ou s'arrête, selon que nous le voulons; mais cette expérience ne laisseroit pas que d'avoir lieu, quand même l'Ame ne seroit que la cause occasionelle de ce qui arrive au corps. Vouloir donc en vertu d'une telle expérience attribuer à l'Ame une vraie puissance de mouvoir le corps, c'est porter son jugement au-delà de ce que la sensation, et la réflexion nous découvrent: assurer de plus qu'on a une idée claire d'une telle puissance, c'est se tromper, et se contredire ouvertement.

L'Auteur de l'art de penser prétend, qu'on a une idée aussi claire de l'Ame que de l'étendue.

22. Il est d'autre part des Philosophes qui, prenant le sentiment intérieur que chacun a de sa propre pensée pour une idée claire, pensent avoir une idée aussi claire de la substance de l'Ame, que de celle du corps, ou de l'étendue. Entre ceux-ci, on peut compter la plupart des Cartésiens, et entr'autres l'Auteur de l'Art de penser. Dans la première partie de cet excellent Ouvrage chap. IX. il est dit „ que l'idée, que chacun a de soi même, comme „ d'une chose qui pense, est très-claire, et de même aus„ si l'idée de toutes les dépendances de notre pensée, com„ me juger, raisonner, douter, vouloir, désirer, sentir, „ imaginer. *Mais plus bas il est dit que* les idées, que „ nous avons des qualités sensibles, comme des couleurs, „ des sons, des odeurs, des goûts, du froid, du chaud, „ de la pesanteur ec., comme aussi des appetits de la faim,

„ de la soif, de la douleur corporelle, sont des idées ob-
„ scures, et confuses.

Preuve du contraire par les principes de cet Auteur.

23. Cependant à bien suivre les principes de cet Auteur, si nous avions une idée claire de la substance de l'Ame, nous devrions aussi avoir une idée claire, et distincte de toutes ces qualités sensibles: car, selon cet Auteur, tout mode n'est autre chose que la substance même, en tant qu'elle existe d'une certaine manière; d'où il suit qu'il est impossible d'avoir une idée obscure, et confuse d'un mode, pendant qu'on a une idée claire, et distincte de la substance, dont il est mode. Dès qu'on a une idée claire de l'étendue, il est impossible d'avoir l'idée d'aucune figure, qu'on ne connoisse clairement, et distinctement, que cette figure ne peut convenir qu'à l'étendue: les sons, les couleurs, les odeurs ec. étant donc des modes de l'Ame, si on avoit une idée claire, et distincte de la substance de l'Ame, il seroit impossible qu'on eût quelque idée que ce soit de ces modes, qu'on ne reconnût par une vue immédiate qu'ils conviennent à l'Ame; et les préjugés de notre enfance n'auroient jamais été capables de nous les faire attribuer aux corps.

Autre chose est un sentiment vif, autre chose une idée claire.

24. Il est donc mieux de dire avec le P. Malebranche, que nous avons un sentiment vif de notre pensée, et de ses dépendances; car il est de la nature de l'Ame de se sentir elle-même. Mais ce sentiment vif, que quelques-uns prennent pour une idée claire, ne nous représente pas la nature de ces choses, et par conséquent on ne peut, à proprement parler, l'appeller une idée claire. Mais il faut ici bien faire attention à cette judicieuse remarque du P. Malebranche, que quoique nous n'ayons pas une connoissance si parfaite de la nature de l'Ame, que de celle de l'étendue; cependant le sentiment intérieur, que nous en avons, suffit pour nous faire connoître plus distinctement l'existence de notre Ame, que nous ne pouvons connoître celle du corps. Je pense, donc je suis. Rien n'égale une telle évidence, quoique je ne connoisse pas ma nature, en tant que je pense. Mais quoique je connoisse fort évidemment la nature, et les propriétés de l'étendue, ce n'est pourtant qu'à force de raisonnement, que je puis me convaincre de son existence. „ Et cela peut „ servir à accommoder les différents sentiments de ceux qui „ disent, qu'il n'y a rien qu'on connoisse mieux que l'Ame,

„ et de ceux qui assurent qu'il n'y a rien qu'ils connoissent
„ moins.

CHAPITRE IV.

De la connoissance par conjecture.

Objection unique de M. Locke : Que les conjectures ne regardent que l'existence, et non la nature des choses.

1. Monsieur Locke ne fait qu'une objection contre la quatrième manière de connoître les choses, savoir par conjecture, et qui est celle, par laquelle nous connoissons les Ames des autres hommes, et les intelligences pures. C'est-à-dire, *reprend M. Locke*, nous ne les connoissons point du tout ; mais nous croyons seulement qu'il est probable que de tels Etres existent *in rerum natura*. Cela me paroit hors d'oeuvre, et l'Auteur semble s'écarter de son sujet, qui à mon avis étoit d'examiner quelles sont les idées que nous avons et d'où nous les avons.

Fausseté de cette doctrine.

2. Je ne comprends pas où peut être appuyée la prétention de M. Locke, que nos conjectures ne doivent rouler que sur l'existence des choses, et non sur leur nature. Le P. Malebranche dit, que nous conjecturons que les autres esprits pensent, et veulent à peu-près, comme nous pensons, et nous voulons. Je voudrois savoir pourquoi une telle conjecture ne pourroit avoir lieu, quand même on regarderoit ces autres esprits, comme simplement possibles, et non comme existants. Il est donc certain, que nos conjectures ne regardent pas seulement l'existence des choses, mais aussi leur nature, et il n'est pas moins certain que toutes celles que nous pouvons faire sur les esprits, regardent plutôt leur nature, que leur existence, qui nous est révélée dans les Ecritures. Le P. Malebranche ne s'écarte donc point ici de son sujet, en disant que nous ne pouvons connoître les autres intelligences, ni en elles-mêmes, ni par leurs idées, ni par sentiment intérieur ; puisqu'il est de son sujet d'examiner ce qu'on peut, et ce qu'on ne peut pas connoître par idée. Et il ne s'ensuit pas de-là, comme le prétend M. Locke, que le mot d'Ange, ou d'esprit soit un son sans signification ; puisqu'on y attache l'idée d'une substance en général, qu'on croit être à peu-près semblable à celle qui pense en nous.

Réfutée par ses conjectures mêmes, que M. Locke propose touchant la nature des Esprits.

3. Mais ce qui fait voir que M. Locke n'a pu, sans se donner tort à lui-même, avancer, qu'en connoissant les Esprits par conjecture, on ne les connoît point du tout, c'est la conjecture qu'il propose, l. II. chap. XXIII. p. 13. de l'entendement, sur leur manière de connoître. Il est vrai qu'il l'appelle bisarre, et qu'il demande pardon au Lecteur de la liberté qu'il prend de lui proposer une pensée si extravagante; mais il ne laisse pas que de la proposer. Il dit donc „ que nous avons quelque sujet de penser que les „ Esprits peuvent s'unir à des corps de différente grosseur, „ figure, et conformation de parties, et que leur avantage „ sur nous consiste en ce qu'ils peuvent se former des or„ ganes de sensation, qui conviennent justement à leur pré„ sent dessein. Car combien un homme surpasseroit-il tous „ les autres en connoissance, qui auroit seulement la facul„ té de changer de telle sorte la structure de ses yeux, que „ le sens de la vue devint capable de tous les différents de„ grés de vision, que le secours des verres nous a fait con„ noître "? Il ajoute que, quelque bisarre que soit cette pensée, il doute que nous puissions imaginer, comment les Anges viennent à connoître les choses, autrement que par cette voie, ou par quelque autre semblable. Voilà donc que M. Locke propose, aussi-bien que le P. Malebranche, des conjectures sur la nature, et les facultés des Anges, avec cette différence, que le P. Malebranche sachant que notre esprit ne dépend pas essentiellement des organes corporels pour l'exercice de ses facultés, mais seulement par l'institution du Créateur, comme le dit S. Augustin, croit que les facultés des Anges sont à peu-près semblables à nos facultés purement spirituelles, au lieu que M. Locke voudroit, je ne sais par quelle raison, que la connoissance des Anges fût attachée à l'action des corps sur leurs organes corporels.

SECTION NEUVIEME

Défense des éclaircissements du P. Malebranche sur la nature, et l'origine des idées contre l'examen de M. Locke.

Difficulté de M. Locke touchant l'immutabilité des idées.

1. Après avoir examiné, comme on vient de le voir, le sentiment du P. Malebranche, qu'on voit toutes choses en Dieu, tel qu'il est exposé dans la deuxième partie du troisième Livre de la Recherche de la vérité, M. Locke passe aux éclaircissements de cet Auteur sur les idées. „ L'Auteur y avance, *dit-il*, une chose que je n'entends pas „ bien, savoir, qu'il est certain que les idées des choses „ sont immuables; car, comment puis-je savoir que la peinture d'une chose ressemble à cette chose, tandis que je „ n'ai jamais vu la chose même ? Si ces mots ne signifient pas que les idées sont des représentations vraies, et „ immuables des objets qu'elle nous représentent, je ne vois „ pas à quoi ils peuvent servir. „

Que dans le système de M. Locke plusieurs idées, et entr'autres celle de Dieu, ne sont que des productions capricieuses de l'Esprit, de la justesse desquelles il est impossible de s'assurer.

2. Mais en ce cas je trouve M. Locke bien plus embarrassé que le P. Malebranche, au sujet de l'immutabilité de plusieurs idées qu'il appelle complexes, et modes mixtes, et sur-tout de celle de Dieu qui est la plus importante de toutes. Si je demande à M. Locke, comment je puis arriver à connoître Dieu, il me répond que c'est en m'en formant l'idée. Si je demande encore, comment dois-je m'y prendre pour former cette idée ? Assemblez, me répond-il, les idées simples d'existence, de durée, de plaisir, de bonté, de puissance, que la sensation, et la réflexion vous ont fournies; ajoutez à toutes l'idée de l'infini, ce qui en résultera sera un mode mixte, qui sera l'idée même de Dieu, et par le moyen de cette idée vous connoîtrez ce que c'est que Dieu. Mais si je l'interroge de nouveau, me servant de sa propre interrogation, et que je lui dise, „ „ comment puis-je savoir, que la peinture, ou la repré„ sentation d'une chose ressemble à cette chose, tandis que „ je n'ai jamais vu la chose même ? „ Que pourra jamais me répondre M. Locke ? N'est-il pas aussi extravagant de prétendre qu'un peintre, qui n'a jamais vu les habitants de Saturne, pût faire un portrait de ces habitants, et les con-

noître au juste par le moyen de ce portrait ? Si pour juger donc de la justesse, ou de la vérité d'une représentation, il faut pouvoir confronter cette représentation avec la chose même, n'est-il pas évident que, pour s'assurer, si le mode mixte qu'il plaît à M. Locke d'appeller idée de Dieu, en est une vraie représentation, il faudroit pouvoir connoître Dieu, d'une vue immédiate, et comparer ensuite ce mode mixte avec l'Etre de Dieu connu immédiatement en lui-même ? Jusques là chacun sera en droit de douter, que le mode mixte, formé par M. Locke, soit une vraie représentation de la Divinité. Chaque Philosophe, le Platonicien, le Stoïcien, l'Epicurien pourra soutenir avec autant de raison que M. Locke, que l'idée, qu'il donne de la Divinité, est la plus vraie, et la plus juste : ou pour mieux dire, ni M. Locke, ni aucun de ces Philosophes ne peuvent prétendre, que la représentation, qu'il s'est faite de la Divinité, vaille mieux que toute autre ; non plus que de vingt peintres qui auroient fait séparément, chacun selon sa manière de penser, le portrait des habitants de Saturne, aucun ne seroit en droit de prétendre, que son portrait dût ressembler à ces habitants.

Suite de la difficulté de M. Locke.

3. Mais continue M. Locke, „ si ce n'est pas là le „ sens des paroles du P. Malebranche, elles ne peuvent si„ gnifier autre chose, si non qu'une idée sera invariable„ ment la même, tandis qu'elle reviendra la même dans „ l'esprit ; ou bien que la même idée sera toujours la mê„ me idée. „

Que dans le système de M. Locke les idées de Morale ne sont aussi que des productions capricieuses de l'Esprit.

4. A ne regarder que ce qui est rapporté ici du sentiment du P. Malebranche par M. Locke, il paroît que la doctrine de cet Auteur sur l'immutabilité des idées, est non seulement inutile, mais de plus ridicule. Cependant si on prend la peine de lire cet éclaircissement, on y trouvera un excellent discours, qui établit de la manière la plus évidente, l'immutabilité des vérités de la Morale, contre les opinions monstrueuses de tant de Philosophes anciens, et modernes, qui ne reconnoissent aucune différence essentielle, et intrinsèque entre le juste, et injuste. Le P. Malebranche fait voir, que cette différence est une conséquence nécessaire de ses principes sur les idées ; je veux dire qu'on ne peut reconnoître qu'on voit toutes choses en Dieu, sans reconnoître aussi qu'on y voit l'ordre éternel, qui est la loi naturelle, et la règle immuable de toutes les intelli-

gences. C'est ce qu'on pourroit démontrer sans beaucoup de peine, si c'en étoit ici le lieu. Mais cette immutabilité des vérités de la Morale, comment peut-elle trouver place dans le système de M. Locke, où des idées des vertus, et des vices ne sont que des modes mixtes qui, formés par l'entendement sans aucun archétype extérieur, ne peuvent être que des productions purement arbitraires de l'esprit. Voyez M. Locke, l. II. chap. XXII. §. 9., et chap. XXXI., et XXXII., comme aussi, l. IV. chap. IV. §. 5. et 7.

M. Locke a bien senti cette difficulté; il a même voulu y aller au devant, l. IV. chap. IV. §. 9., mais avec quel succès! Tout ce qu'il sait dire, c'est qu'en attachant une certaine signification aux mots de juste, et d'injuste, de vertu, et de vice, d'homicide, ou de reconnoissance, quand même on changeroit les noms, on ne changeroit pas pour cela les choses; de même qu'on ne changeroit rien à la Géométrie, en changeant le nom de cercle en celui de quarré. Mais ce n'est pas là de quoi il s'agit: il ne s'agit pas, dis-je, de cette confusion passagère, et bien facile à éclaircir, que pourroit causer un renversement capricieux dans les mots déjà employés par l'usage à signifier les idées de la Morale. Il s'agit de savoir, pourquoi l'action d'enlever à autrui son bien malgré lui, qu'on l'appelle juste, ou injuste, est une action blâmable, dont on doit s'abstenir, et qui merite d'être punie. Pourquoi au contraire l'action de rendre à autrui ce qui appartient, qu'on l'appelle juste, ou injuste, est un devoir, dont il faut s'acquitter, et qui mérite louange, et récompense. M. Locke avoue, que la bonté, et la méchanceté de ces actions dépend de la convenance, ou disconvenance qu'elles ont avec la loi naturelle. Mais cette Loi naturelle indépendamment de la révélation, comment peut-elle être connue par les hommes dans le système de M. Locke? Ce n'est que par une idée de formation. Voyez Locke, l. II. chap. XXVIII. §. 14.; et cette idée de formation n'ayant aucun archetype extérieur connu d'ailleurs, auquel on puisse la rapporter, ne peut être elle-même, selon ses principes, qu'une production arbitraire de l'esprit: ce qui justifie pleinement toutes les différentes opinions, qui ont partagé les Philosophes au sujet de la Morale.

5. Le Père Malebranche prouve au contraire d'après S. Augustin, que tous les hommes participent à une raison universelle, qui comprend toutes les idées, et tous leurs rapports. Je vois qu'aucun nombre quarré ne peut être double d'un autre nombre quarré, et qu'il faut préférer son ami à son chien. Et je suis certain qu'il n'y a point d'homme au monde, qui ne le puisse voir aussi-bien que moi. „ Or si nous demeurons tous deux d'accord, dit „ S. August. Conf. l. 12. c. 25., que ce que vous dites est „ véritable, et que ce que je dis l'est aussi, dites-moi, „ je vous prie, où le voyons nous? Je ne le vois point „ sans doute dans vous, ni vous dans moi; mais nous le „ voyons tous deux dans l'immuable vérité qui est au-dessus de nous. „ Cette raison est infinie. L'esprit ne peut douter, que l'idée qu'il a de l'espace, ne soit inépuisable, comme il a été prouvé ci-dessus; or cette infinité peut bien être dans l'objet immédiat que l'esprit aperçoit, mais non pas dans l'esprit même. Cette raison est nécessaire, et indépendante. „ Nous concevons, dit le P. Malebranche, que Dieu ne peut agir, que selon cette raison, et qu'il faut qu'il la consulte, et qu'il la suive. „ Or Dieu ne consulte que lui-même, il ne dépend de „ rien. Cette raison n'est donc pas distinguée de Dieu même. „ *Nous voyons clairement que Dieu ne peut punir l'innocence, ou récompenser le crime; il ne peut désapprouver le culte qui l'honore, ou approuver les blasphèmes, et les superstitions de l'idolatrie.* „ Nous voyons donc la règle, la raison, l'ordre de Dieu: car quelle autre sagesse que celle de Dieu pourrions-nous voir, „ lorsque nous ne craignons point de dire que Dieu est obligé de la suivre?„

Immutabilité des idées de Morale fondée sur la raison universelle dans le système du P. Malebranche.

Je n'ai rapporté ce peu de passages de l'éclaircissement du P. Malebranche cité par M. Locke, que pour mettre le Lecteur en état de juger de la force des objections qu'il fait ensuite sur cette raison universelle, que tous les hommes consultent, selon S. Augustin, et le P. Malebranche.

6. „ A l'égard de cette raison universelle, *dit M. Locke*, qui éclaire tout homme, et à laquelle tous les hommes participent, elle n'est autre à mon avis, que la puissance qu'ont tous les hommes de comparer leurs différentes

Première objection de M. Locke contre cette raison universelle, qu'elle n'est que

la puissance de comparer les idées.

„ idées ensemble, et de trouver par le moyen de cette compa- „ raison les relations qu'il y a entr'elles.„

Réponse; que la puissance de comparer les idées suppose la raison universelle dans le sens du P. Malebranche.

7. Mais cette puissance, qu'ont les hommes de comparer leurs différentes idées pour en découvrir les rapports, suppose une raison universelle qui leur présente ces idées; car il a déjà été prouvé que les idées sont distinguées de l'entendement qui les aperçoit. L'esprit aperçoit dans cette raison des rapports qui tiennent de l'infini, comme on le voit dans les incommensurables; et il entrevoit cette infinité, quoiqu'il n'achêve pas de la comprendre. Or cela ne pourroit être, si les idées, ou les objets immédiats de sa pensée qu'il compare entr'eux, n'étoient en eux-mêmes actuellement infinis. Car les rapports ne sont rien par eux-mêmes, ils ne sont que les choses mêmes qui se rapportent l'une à l'autre. Donc ce n'est pas en lui, ni en aucune de ses puissances, que l'esprit peut connoître les idées, et leurs rapports; mais dans la sagesse même de Dieu, qui est commune à tous les Esprits. Et certainement quand je sais par démonstration géométrique, que les asymptotes approchent de plus en plus de l'hyperbole, et ne la touchent jamais, je ne puis douter que Dieu ne voie lui-même ce que je vois; et quoique Dieu comprenne parfaitement, et mésure par sa compréhension cet espace infini, dans lequel je conçois que ces lignes peuvent toujours s'approcher, sans jamais s'atteindre, ce que mon esprit ne sauroit faire, cependant il est certain que ce que j'aperçois, n'est pas un objet différent de celui que Dieu voit lui-même, puisque c'est la même vérité. Or Dieu ne connoît rien qu'en lui-même, et par les idées qu'il a en lui. Donc pour connoître le même objet, la même vérité, il faut que Dieu me découvre ces idées qu'il a en lui. Et c'est ainsi que l'esprit peut apercevoir l'infini, et connoître que l'objet immédiat de sa perception est réellement infini; et s'il ne peut comprendre entiérement l'infini, c'est qu'étant fini, il ne peut l'apercevoir que d'une manière finie; au lieu que Dieu étant infini, sa perception est aussi infinie: il connoît l'infini, autant qu'il est connoissable, et dans toute son étendue.

Deuxième objection de M. Locke contre la raison universelle; que

8. Cependant M. Locke assure qu'il ne peut point convenir que la raison universelle, et infinie, à laquelle tous les hommes participent, soit la raison de Dieu même. „ 1. Parce qu'il me semble, dit-il, qu'on ne peut pas di-

re, en quelque sens que ce soit, que Dieu raisonne ; car il voit toutes choses d'un seul coup d'oeil. Dieu ne raisonne pas.

9. M. Locke a-t-il pû équitablement croire, que le P. Malebranche, parlant de la raison universelle, et infinie qu'il dit être en Dieu, ait voulu attribuer à cet Etre Suprême une faculté de passer de connoissance en connoissance, comme on la trouve dans les hommes ? M. Locke définit quelque part la raison, que c'est la faculté de découvrir la vérité, c'est-à-dire, de connoître les rapports qu'il y a entre les idées, et de les comparer. Le raisonnement n'est non plus de la part de l'entendement, que la perception de quelques rapports par le moyen de quelques autres rapports déjà connus. Ce n'est donc pas de passer d'une connoissance à l'autre, ce qui constitue l'essence de la raison. Un Mathématicien qui voit d'un coup d'oeil une suite de rapports, qu'un commençant ne peut découvrir qu'avec beaucoup de peine, passant de l'un à l'autre ensuite de son attention, qui est, comme on l'a déjà dit, la cause occasionelle de la découverte des idées ; ce Mathématicien, dis-je, qui voit cette suite de vérités d'un coup d'oeil, ne les voit-il pas par le moyen de sa raison, et ne doit-on pas attribuer à une plus grande perfection de sa raison de les voir d'un coup d'oeil, que de les voir l'une après l'autre ? Pourquoi donc ne peut-on pas appeller raison de Dieu cette sagesse infinie, par laquelle il connoît parfaitement toute vérité : cette sagesse, qui comprend toutes les idées, et qui en voit tous les rapports ? L'Ecriture Sainte n'autorise-t-elle pas elle-même une telle expression ? L'homme participe donc à la raison universelle en ce sens, que l'objet immédiat de sa perception, et de sa connoissance est la raison même de Dieu, en tant qu'elle contient les idées des choses, et leur rapport. Cette faculté d'apercevoir ces idées, et ces rapports, c'est la raison particulière de l'homme. Chaque homme a ainsi sa raison particulière qui lui est propre ; et tous les hommes ont la même raison universelle pour objet immédiat de leur raison particulière. Cette raison universelle est l'immuable vérité, qui, selon S. Augustin, l. de ver. rel. c. 55., préside à tous les Esprits, sans l'entremise d'aucune créature. Réponse : en quel sens la raison convient à Dieu.

10. „ Mais, dit il, 2. si le P. Malebranche entend, „ que nous consultons l'entendement de Dieu, c'est de Troisième objection de M. Locke contre

la raison universelle ; que l'Ame connoît par la connoissance même de Dieu.

„ quoi je ne saurois convenir non plus. Dieu m'a donné „ mon propre entendement, et je serois présomptueux, si „ je supposois que j'aperçois quelque chose par l'entende- „ ment Divin ; que je vois avec ses yeux ; que je participe à „ sa connoissance. „

Réponse.

11. C'est le sentiment commun de la plûpart des Philosophes, d'Epicure, de Platon, de S. Thomas, de Scot, de tous les Scolastiques, du P. Malebranche ec., que les idées sont des Etres distingués de l'entendement qui les aperçoit. Mais au lieu qu'Epicure a cru que les idées sont des corps détachés de la superficie des objets, et que les Scolastiques croient encore que ce sont des espèces matérielles, spiritualisées par l'intellect agent, Platon, et le P. Malebranche croient que ces idées sont en Dieu, et qu'elles sont par conséquent la sagesse, l'entendement, et l'Etre même de Dieu. Mais de-là s'ensuit-il que je voie avec les yeux de Dieu, et que j'aperçoive par son entendement dans le sens que M. Locke l'entend ici ? Bien loin de-là, s'il faut que les idées agissent sur mon entendement, pour que je les aperçoive, il s'ensuit que cette perception, qui est une passion de mon Ame, est toute en moi, qu'elle n'est propre, et qu'elle n'est en aucune façon la connoissance même de Dieu. Mais comme cette perception est causée en moi par les idées, qui sont en Dieu, et qui affectent actuellement mon esprit, il est toujours vrai de dire, que je ne puis rien connoître, que par l'union intime de mon esprit avec Dieu, qui renferme toutes choses d'une manière intelligible, et qui selon cet attribut, peut être appellé la raison objective, universelle, infinie, immuable de toutes les intelligences. M. De Voltaire n'entendoit pas mieux le sentiment du P. Malebranche, quand il avancoit, lettr. philos. sur Locke, „ que le P. Malebranche dans „ ses illusions sublimes ne doutoit pas que nous ne vis- „ sions tout en Dieu, et que Dieu, pour ainsi dire, ne fût „ notre Ame. „ Il n'y a point de Chrêtien qui ne croie fermement que les Bienheureux voient tout en Dieu ; mais de-là s'ensuit-il que Dieu soit l'Ame, ou l'entendement des Bienheureux ?

Quatrième objection de M. Locke; que la raison universelle ne si-

12. „ Que si enfin, *poursuit M. Locke*, cette raison „ infinie que nous consultons, ne signifie que ces rela- „ tions infinies, immuables des choses entr'elles, dont nous „ découvrons quelques-unes avec assez de peine, ce que

„ l'Auteur a dit, est vrai ; mais je ne vois pas qu'il fas- gnifie que les rapports des choses.
„ se beaucoup à sa doctrine, qu'on voit toutes choses en
„ Dieu : et que, si nous ne voyons pas toutes choses par
„ l'union naturelle de nos esprits avec la raison universel-
„ le, et infinie, nous n'aurions pas la liberté de penser
„ à toutes choses. „

13. Et moi tout au contraire je pense, que si la rai- Réponse.
son universelle consiste dans les rapports infinis, et immuables des choses entr'elles, en tant qu'ils peuvent être connus par l'esprit, cette raison ne peut être qu'en Dieu. En effet les rapports ne sont que les choses mêmes, qui peuvent être comparées entr'elles. Et comme ces choses ne sont point intelligibles par elles-mêmes, puisqu'elles ne peuvent agir sur l'esprit ; il faut qu'elles soient représentées à l'esprit par une autre chose, qui les contienne d une manière intelligible. Or il n'y a que Dieu qui puisse renfermer d'une manière intelligible cette infinité de choses, entre lesquelles on peut découvrir des rapports infinis. Donc ec. Quant à la liberté de penser à toutes choses, que le P. Malebranche dit qu'on n'auroit pas, si l'esprit n'étoit uni à la raison universelle, et infinie, il en a été parlé plus haut, et on croit d'y avoir éclairci les difficultés de M. Locke.

14. „ Pour éclaircir encore davantage cette raison uni- Cinquième objection de M. Locke; que ce que Dieu contient, n'est intelligible qu'à Dieu même.
„ verselle, continue M. Locke, l'Auteur nous dit *qu'il est*
„ *certain que Dieu renferme en lui-même d une manière*
„ *intelligible les perfections de tous les Etres, qu'il a*
„ *créés, ou qu'il peut créer* d'une manière qui soit intelli-
„ gible à Dieu même. D'accord, mais qui soit intelligible
„ à nous, qui sommes des hommes, c'est ce que je ne
„ trouve pas.

15. C'est au Lecteur à juger, si cela a été, ou n'a Réponse.
pas été prouvé par tout ce qui a été dit jusqu'ici. Mais ce qu'il y a d admirable, c'est „ que M. Locke ne trouve pas
„ que ce que Dieu renferme, nous soit intelligible : à moins
„ que, comme il ajoute immédiatement, par renfermer les
„ perfections de toutes les créatures, on n'entende qu'il n'y
„ a aucune perfection dans quelque créature que ce soit,
„ qui ne soit plus grande en Dieu, ou bien qu'il y a en
„ Dieu un plus grand dégré de perfection, que ne seroit
„ l'aggrégé de toutes les perfections de toutes les créatures
„ mises ensemble.

Confirmée par l'objection même de M. Locke.

16. Si tout ce discours n'est pas un pur galimathias, et si cet *à moins que* signifie quelque chose, il s'ensuit que les choses, que Dieu renferme, sont intelligibles à nous aussi, qui sommes des hommes, pourvu qu'il soit vrai qu'il n'y a aucune perfection dans quelque créature que ce soit, qu'il n'y en ait une plus grande en Dieu; ou qu'il y ait en Dieu un plus grand dégré de perfection qu'en toutes les créatures ensemble. Or est-il que rien n'est plus vrai que l'une, et l'autre de ces propositions. Donc la condition qui est nécessaire pour que les choses, que Dieu renferme, nous soient aussi intelligibles, et que M. Locke donne à entendre par cette particule *moins que*, se trouvant vérifiée, il s'ensuit que rien ne manque, pour que ces choses nous soient aussi intelligibles à nous, qui sommes des hommes.

Difficulté de M. Locke contre la doctrine du P. Malebranche, que les essences des choses qu'on connoît, on les connoît en Dieu.

17. Voici puis un assez long discours de M. Locke, qui fera connoître de plus en plus l'attention qu'il s'est donnée, pour bien entendre les pensées de l'Auteur qu'il examine: „ et quand même, dit-il, ce que l'Auteur ajoute immédiatement après, que c'est par ces perfections intelligibles que Dieu connoît l'essence de toutes choses, seroit „ vrai; il ne s'ensuivroit pas de-là, ni de quelque autre „ chose qu'il ait encore dite, que ces perfections de Dieu, „ qui renferment les perfections de toutes les creatures, „ soient les objets immédiats de l'esprit de l'homme, de manière que l'homme puisse voir dans ces perfections les „ essences des créatures. Car je demande, dans quelle perfection de Dieu est-ce qu'on voit les essences d'un cheval, ou d'un âne, d'un serpent, ou d'un pigeon, de la „ ciguë, ou du persil? Pour moi j'avoue, que je ne vois „ pas l'essence d'une seule de ces choses dans aucune des „ perfections de Dieu, dont j'aie quelque idée. Car en effet je n'en vois l'essence en nul sens, ni ne comprends „ pas en quoi elle consiste. C'est pourquoi je ne comprends „ pas non plus la force de cette conclusion de l'Auteur. „ Donc les idées, ou les perfections, qui sont en Dieu, „ lesquelles nous représentent ce qui est hors de Dieu, „ sont absolument nécessaires et immuables.

Réponse.

18. Le P. Malebranche prouve en cet endroit de son éclaircissement contre plusieurs Philosophes, et entr'autres contre M. Descartes, que les vérités, qui ne sont autres que les rapports entre les idées, sont absolument nécessaires, et immuables, et que ce n'est pas par une volonté li-

bre que Dieu, comme souverain Législateur, a établi ces vérités; et voici comment il le prouve, selon ses principes. „ Il est certain que Dieu renferme en lui-même d'une ma„ nière intelligible les perfections de tous les Etres qu'il „ a créés, ou qu'il peut créer, et que c'est par ces perfe„ ctions intelligibles qu'il connoît l'essence de toutes cho„ ses, comme c'est par ses propres volontés qu'il connoît „ leur existence. Or ces perfections sont aussi l'objet im„ médiat de l'esprit de l'homme, pour les raisons que j'en „ ai données. Donc les idées intelligibles, ou les perfections „ qui sont en Dieu, lesquelles nous apprennent ce qui est „ hors de Dieu, sont absolument nécessaires, et immua„ bles. Or les vérités ne sont que les rapports qui sont en„ tre ces Etres intelligibles. Donc les vérités sont immua„ bles, aussi bien que les idées.

Examinons tant soit peu ce discours du P. Malebranche, et comparons-le avec la Critique de M. Locke. Le P. Malebranche dit, que Dieu voit les essences des choses, parce que toute la perfection qu'il y a dans les créatures, se trouve d'une manière intelligible dans son essence. On ne peut douter de cette vérité, dès qu'on convient que Dieu ne tire ses connoissances, que de lui-même, et qu'il a connu toutes choses de toute éternité. Cependant M. Locke paroît avoir peine à passer cette proposition, et se contente de dire: *quand même cela seroit vrai*.

Secondement, le P. Malebranche dit, que ces perfections intelligibles des choses qui sont en Dieu, sont les idées de ces mêmes choses, c'est-à-dire les objets immédiats qui les représentent à l'esprit, pour les raisons qu'il en a données. M. Locke dit qu'il ne paroît par aucune chose, que le P. Malebranche ait encore dite, que cela soit ainsi. C'est au Lecteur à en juger, après avoir lu ce qui en a seulement été dit en cet ouvrage.

M. Locke demande de plus en quelle perfection de Dieu on voit l'essence d'un cheval, d'un âne ec., il ajoute qu'il ne voit ces essences en aucune perfection de Dieu, dont il ait l'idée, et qu'en un mot il ne les voit point en aucun sens. Ces paroles font voir, que M. Locke a cru deux choses, qui sont autant fausses, qu'elles sont éloignées du sentiment du P. Malebranche. La première est, que de ce qu'il a été dit, que l'objet immédiat de l'esprit, quand il connoît une chose, comme les propriétés des figures, et

des nombres ec., qui sont les exemples apportés par le P. Malebranche, n'est autre que la perfection intelligible de cette chose, en tant qu'elle est en Dieu, il paroit en conclure que l'esprit doive voir toutes les perfections intelligigles qui sont en Dieu, et par conséquent toutes les essences des choses. Or c'est ce qui est faux. Et le P. Malebranche dit lui-même positivement que, quoique nous voyons en Dieu l'idée de l'étendue très-clairement, et très-distinctement, nous ne voyons pourtant pas la configuration intérieure, et la disposition des parties, qui est nécessaire pour qu'il en résulte un cheval, un âne ec., comme il à été remarqué ci-dessus.

Equivoque de M. Locke au sujet des perfections de Dieu, qui représentent les Etres finis.

19. La seconde chose est, qu'il paroit croire que les perfections intelligibles des créatures, qui sont en Dieu, et qui en représentent l'essence, soient les perfections mêmes de Dieu, comme la toute puissance, l'éternité ec., qui conviennent à l'Etre Divin pris absolument, et selon ce qu'il est en lui-même; au lieu que ces perfections intelligibles ne sont que l'essence de Dieu prise relativement, c'est-à dire en tant qu'elle contient le dégré d'Etre, qui répond à une telle espèce de créatures. Et c'est apparemment une telle inadvertance, qui a fait dire à M. Locke qu'il a beau consulter les perfections de Dieu; qu'il n'y sauroit trouver les essences d'un cheval, d'un âne, d'un pigeon, de la ciguë ec.

Enfin de ce que les idées sont les perfections intelligibles de chaque chose renfermées dans l'essence de Dieu, le P. Malebranche en conclut que, comme ces perfections sont immuables, et nécessaires, les idées le sont aussi; et de là il conclut que les rapports qui sont entre ces idées, doivent aussi être immuables, et nécessaires, et les vérités par conséquent, qui ne sont que ces rapports. Je ne sais pas ce qu'on peut trouver d'étrange en un tel raisonnement. Il paroît concluant contre ceux qui font dépendre les vérités d'un décret libre de Dieu; et si M. Locke n'y a rien compris, ce n'est pas assurément la faute du P. Malebranche.

Suite de la difficulté de M. Locke fondée sur la variété des sentiments des Philosophes touchant l'essence de la matière.

20. Mais pour mieux confuter encore le sentiment du P. Malebranche, que c'est en Dieu qu'on voit les essences nécessaires, et immuables des choses, M. Locke tire un argument de la variété des sentiments des Philosophes sur l'essence de la matière. Il fait sur ce sujet un assez long discours, dont la substance est toute dans ce peu de paro-

les, où il le conclut, et l'épilogue: „ l'Auteur voit donc en „ Dieu une essence du corps, et moi j'en vois une autre: „ laquelle des deux est cette essence nécessaire, et immua- „ ble du corps, qui est renfermée dans les perfections de „ Dieu? Est-ce celle que le P. Malebranche voit? est-ce „ celle, que je vois moi-même?

Que tous les hommes ont la même idée de l'essence du corps, quoiqu'ils en jugent différemment.

21. Je réponds ici hardiment, que, quelque soit la nature de nos idées, M. Locke ne voit point une autre essence du corps, que le P. Malebranche, ni que personne; mais seulement qu'il en juge différemment. Ainsi quant à la faculté d'apercevoir, qui est purement passive, et nécessaire, et qui n'est point sujette à l'erreur, l'idée du corps est la même dans l'esprit du P. Malebranche, et dans celui de M. Locke; mais quant à la faculté de juger, qui dépend de la volonté, laquelle souvent peut se tromper, et juger différemment de ce que l'entendement aperçoit, M. Locke, et le P. Malebranche en font un usage tout-à-fait contraire en ce qui regarde l'essence du corps. Je dois donc ici démontrer: 1. Que M. Locke n'a, ni ne peut avoir une autre idée de l'essence du corps, que le P. Malebranche, quoiqu'il en juge différemment. 2. Lequel des deux juge de l'essence du corps d'une manière plus conforme à ce qu'il en aperçoit, et par conséquent lequel des deux juge vrai ou faux.

Preuve contre M. Locke, que l'essence du corps n'est autre que l'étendue.

22. Je dis, que M. Locke aperçoit évidemment, que l'étendue peut exister par elle-même, ou qu'elle n'a pas besoin d'un sujet, dans lequel elle existe à la manière des modes, ou accidents. En voici la raison. M. Locke conçoit un espace pur positif, qui existe par lui-même, c'est-à-dire, qui n'existe pas dans une autre chose, comme dans son sujet. Or est-il que l'espace pur positif n'est qu'une pure étendue en longueur, largeur, et profondeur dénuée de toute autre qualité. Donc M. Locke aperçoit une étendue, qui existe par elle-même, et qui par-là porte le caractère d'une vraie substance.

II. M. Locke aperçoit évidemment, que l'étendue est de sa nature impénétrable, ou solide. Nous avons vu ci-dessus, que M. Locke admet entre nos connoissances intuitives, et immédiates celle de la connexion nécessaire, qu'il y a entre l'idée de l'étendue, et celle de la solidité. C'est à lui à accorder avec une telle connoissance intuitive le jugement qu'il porte sur l'espace pur.

III. M. Locke aperçoit, ou doit apercevoir évidemment, que l'étendue impénétrable peut avoir son existence propre. Car, si l'on conçoit que l'étendue, précisément comme telle, existe par elle-même, on doit le concevoir aussi de l'étendue solide; car la solidité n'ôte pas à l'étendue la propriété d'exister par elle-même. L'étendue solide a donc aussi le caractère d'une vraie substance.

IV. M. Locke aperçoit, ou doit apercevoir évidemment, que, dans une étendue longue de trente pieds, les quinze pieds qui sont à l'orient ne dépendent en aucune façon des quinze pieds qui sont à l'occident, et que par conséquent les uns peuvent être séparés des autres. Il aperçoit donc, qu'une telle étendue est divisible.

V. M. Locke aperçoit, ou doit apercevoir évidemment, qu'une partie de l'étendue ne peut être séparée de l'autre, sans qu'elle s'en éloigne. Il aperçoit donc que cette étendue est mobile.

VI. M. Locke aperçoit évidemment que, si on assemble en des masses différentes les parties de cette étendue, en leur donnant différente grosseur, différente figure, différente disposition, différents dégrés de mouvement, il en pourra résulter des corps tous semblables à ceux qui composent cet Univers avec toutes leurs propriétés, qualités, facultés ec. En effet, c'est de cette différente grosseur, figure, mouvement, liaison des parties, que M. Locke fait dépendre la nature, et les propriétés des différents corps. L. II. c. VIII. §. 15. et suiv.

M. Locke aperçoit donc évidemment, et tout homme peut aussi l'apercevoir, que l'étendue impénétrable, divisible, mobile, et dont les parties différemment arrangées peuvent faire différents touts, est une chose réelle. Or c'est à cette chose qu'on donne communément le nom de matière, et de corps en général.

M. Locke aperçoit aussi, que cette chose existe par elle-même, comme on l'a vu ci-devant, n. I. et III., c'est-à-dire, qu'elle a son existence propre, et qu'elle n'existe pas dans un sujet à la façon des modes; il aperçoit outre cela qu'elle est le soutien de tous les modes, propriétés, qualités, facultés ec., qui résultent des différents arrangements de ses parties n. VI. Donc si l'on donne le nom de substance à toute chose qui a son existence propre, et qui est le soutien des propriétés, qualités, et modes de cette chose,

comme M. Locke la définit, il s'ensuit évidemment, que M. Locke aperçoit fort bien, que l'étendue impénétrable, à qui tout cela convient, et qu'on appelle du nom de matière, et de corps en général, est une vraie substance.

Et si l'on donne le nom d'essence à ce qu'on conçoit comme de premier dans une substance, et d'où naissent les autres propriétés de cette substance, on a fait voir que M. Locke n'a pu du moins que d'apercevoir, que c'est de l'étendue que naissent la solidité, la divisibilité, la mobilité, la puissance d'être différemment arrangée, et que par conséquent c'est l'étendue qui est l'essence de la matière, et du corps en général.

M. Locke voit donc précisément ce que voit le P. Malebranche, et ce que je vois moi-même. Mais la différence est, que le P. Malebranche, jugeant selon ce qu'il voit, affirme que l'étendue est l'essence du corps; au lieu que M. Locke ayant ses raisons, pour ne vouloir pas convenir, que l'étendue soit l'essence du corps, détourne son esprit de l'évidence qui l'éclaire, et jetant sur certains lieux communs, comme sur la foiblesse de l'esprit humain, il tire de cette foiblesse une raison pour douter de ce qu'il connoît évidemment, comme si l'incapacité, où nous sommes de tout connoître, devoit nous rendre suspect ce que nous connoissons par des idées claires, et distinctes. Nous l'entendrons dire, que l'essence du corps n'est point l'étendue, mais un certain sujet plus caché, dont l'étendue n'est qu'une propriété: qu'il n'est pas certain que la matière ne soit capable de penser: que les qualités, et les facultés des corps naissent peut-être de quelque chose encore plus occulte, que n'est la configuration des parties. Mais ce sujet de l'étendue M. Locke l'aperçoit-il? point du tout. M. Locke aime à faire voir, qu'il y a en toutes choses des propriétés, qui sont tout-à-fait éloignées de la compréhension de l'esprit humain, et rendre ainsi probables, à la faveur de cette obscurité, les opinions les plus insoutenables.

Que M. Locke raisonne sur l'essence de la matière, comme les Scolastiques sur l'essence des modes.

23. Enfin, on peut dire que M. Locke raisonne sur l'essence du corps, comme quelques Péripatéticiens sur l'essence des modes, ou accidents. Un Péripatéticien voit tout aussi-bien que quelque autre Philosophe que ce soit, qu'en disposant les parties d'un corps de telle façon, que les parties de la circonférence soient toutes également éloignées de celle qui est au milieu, et qu'on appelle centre, il en ré-

sulte essentiellement la rondeur dans ce corps. Il voit donc évidemment, que la rondeur n'est qu'un certain arrangement de parties, et que cet arrangement n'est pas différent des parties arrangées. Il aperçoit donc évidemment ce que c'est que la rondeur. Il en voit l'essence de la manière la plus claire, et la plus distincte. Cependant, malgré cette évidence, il lui plaît de juger, que la rondeur est toute autre chose, que c'est une *entité* réellement distinguée, et séparable du corps rond. Mais ce jugement fait-il qu'il n'ait les mêmes idées, qu'il ne soit éclairé de la même lumière, qu'il ne participe à la même raison ? Bien loin de-là, on conçoit fort nettement, qu'il n'a qu'à se rendre à cette raison universelle, et qu'il ne pourra du moins que de redresser son jugement. M. Locke en peut faire autant sur l'essence du corps.

Réponses aux trois dernières objections de M. Locke, et conclusion de l'ouvrage.

24. Il ne reste plus que trois objections de M. Locke; mais qui ne sont qu'autant de répétitions de celles qu'il a déjà faites. La première est de savoir, comment on peut s'assurer, selon les principes du P. Malebranche, de l'existence des corps, puisqu'on ne les voit pas immédiatement, et que Dieu nous montre quelquefois les idées des corps, sans qu'ils soient présents, comme il arrive en songe.

Mais cette objection de M. Locke vaut autant contre lui, que contre le P. Malebranche. Il avoue lui-même, l. iv. chap. iv. §. 3., qu'on ne connoît pas les corps immédiatement, et par eux-mêmes, mais par l'intervention de leurs idées, et ici il reconnoît qu'on a quelquefois la sensation des corps, sans que ces corps soient présents. Puis donc qu'il n'y a pas une liaison nécessaire entre l'existence des corps, et les sensations qu'on en a, il est impossible de se convaincre par la seule voie des sens, de l'existence des corps. C'est pourquoi les Philosophes, qui ont reconnu cette vérité d'aprés Descartes, croient que pour prouver l'existence des corps, il faut remonter à la sagesse, à la sainteté, et à la véracité du Créateur. Or je soutiens, qu'on ne tirera de-là aucune preuve, qui n'ait aussi-bien lieu dans le sentiment du P. Malebranche, qu'en tout autre système.

La seconde difficulté est sur ces paroles du P. Malebranche, que nous avons dans les perfections de Dieu les essences nécessaires, et immuables des choses. M. Locke demande, qu'on lui explique ce que c'est que l'essence de l'eau,

d'une rose, et d'un lion, qu'il ne voit aucunement ni en Dieu, ni hors de Dieu.

Les paroles du P. Malebranche ainsi détachées peuvent avoir deux sens. Elles peuvent signifier, qu'on voit l'essence de toutes les choses en Dieu; ou bien que les essences qu'on connoît, soit peu, ou beaucoup, c'est en Dieu qu'on les voit. Mais il n'y a qu'à lire ces paroles dans le P. Malebranche, pour ne pouvoir douter qu'elles ne sont susceptibles que du second sens. Or on a déjà vu, qu'elles sont les choses, dont on connoît l'essence, et qu'on voit en Dieu; et les exemples *de l'eau, de la rose, et du lion* n'étant pas différents de ceux *du cheval, de l'âne, du pigeon, du serpent, de la ciguë, et du persil*, on se contente de renvoyer à ce qui a été dit plus haut sur de tels exemples.

La troisième objection est contre ces paroles du P. Malebranche: „ il est évident, que les perfections qui sont en „ Dieu, lesquelles représentent les Etres créées, ou possi„ bles, ne sont pas toutes égales, en tant que représenta„ tives de ces Etres, que celles, par exemple, qui repré„ sentent les corps, ne sont pas si nobles, que celles qui „ représentent les esprits; et qu'entre celles-là mêmes, „ qui ne représentent que des corps, il y en a de plus par„ faites les unes que les autres à l'infini. Cela se conçoit „ clairement, et sans peine, quoiqu'on trouve beaucoup „ de difficulté à accorder la simplicité de l'Etre Divin avec „ cette variété d'idées intelligibles, qu'il renferme dans sa „ sagesse. „

„ Cette difficulté, *reprend M. Locke*, me paroît in„ surmontable, il y a même grande apparence qu'elle le se„ ra toujours, jusqu'à ce que j'aie trouvé le secret de fai„ re que la simplicité, et la variété soient une seule et mê„ me chose; et cette difficulté embarrassera toujours une „ doctrine, qui suppose que les perfections de Dieu nous „ représentent tout ce que nous apercevons des créatures. „ Car en ces cas là il faudroit qu'il y eût une variété pres„ que infinie de ces perfections, et qu'elles fussent toutes „ aussi distinctes, que le sont les idées, qui nous représen„ tent les creatures. Cela paroît supposer, que Dieu renfer„ me en lui même toutes les idées distinctes de toutes les crea„ tures, et qu'il les renferme de manière, qu'elles peuvent „ être vues l'une après l'autre. „

Comme c'est un attribut de l'Etre infini de ne pouvoir être entiérement compris par un esprit fini, il n'est pas surprenant, qu'on ait de la difficulté à comprendre, comment tous les dégrés d'Etres possibles peuvent se réunir dans l'Etre infini sans préjudice de sa simplicité. Cependant comme *il y a des choses* (Art de penser) *dont l'existence est certaine, quoique la manière en soit incompréhensible*, je conçois très-clairement, que cela doit être ainsi, et que cela est ainsi. L'idée de l'Etre sans restriction me fait connoître, que cet Etre, tout simple qu'il est, ne laisse pas que de contenir toute réalité, et toute perfection; et comme j'aperçois dans tous les Etres créés, et possibles différents dégrés de réalité, et de perfection, il faut nécessairement, que l'Etre Divin renferme en lui ce qui répond à la réalité, et à la perfection de tous ces Etres. Ce principe est si évident, que sans cela, comme le dit bien le P. Malebranche, Dieu ne pourroit pas voir de différence entre ses ouvrages; puisqu'il est évident, qu'il ne peut voir ses créatures, que dans ce qui est en lui, qui les représente. Comme donc la perfection de Dieu répond à la realité, et la perfection de toutes les créatures possibles, si on considère abstractivement cette perfection, en tant qu'elle répond à l'un, ou à l'autre de ces Etres possibles, et qu'elles les représente, on trouvera, que cette perfection ainsi abstraite, qu'on appelle idée, sera plus ou moins parfaite, selon qu'elle représentera des Etres avec plus ou moins de réalité, et de perfection. Cela veut dire dans le langage des Ecoles, que l'essence de Dieu est plus ou moins participable, et que tous ces différents dégrés de participabilité, qui sont les modèles des essences des choses, sont tous en dégré de perfection, comme les nombres, dont l'un est essentiellement supérieur à l'autre. C'est ainsi que l'homme, dans l'unité, et la simplicité physique de son Etre, contient tout ce qu'il y a de perfection dans la continuité des métaux, dans la végétabilité des plantes, et dans la vie animale des bêtes. Bien loin donc que la difficulté d'accorder la variété des idées avec la simplicité de l'Etre Divin, soit embarrassante pour une doctrine, qui suppose que les perfections de Dieu représentent les créatures, qu'au contraire, il n'y a point de doctrine qui en doive être moins embarrassée. Car enfin, quelque sentiment qu'on ait sur la nature des idées, la raison, et l'autorité nous forcent également à re-

connoître avec tous les Théologiens, que Dieu contient les idées de toutes les créatures possibles : que ces idées sont parfaitement représentatives des créatures : qu'elles peuvent même les représenter à l'entendement humain, supposé que Dieu les lui veuille manifester, comme cela est hors de doute, à l'égard des Bienheureux ; et qu'enfin tout cela s'accorde parfaitement, comme il a été dit, avec la simplicité de l'Etre Divin. Ces choses ainsi supposées, puisque toute la difficulté, qui embarrasse les Philosophes sur les idées, se réduit à trouver une chose, qui soit capable de représenter à l'esprit les objets distingués de lui, et qu'il ne peut voir par eux-mêmes, n'est-il pas évident, que cette difficulté s'évanouit entiérement dans une doctrine, qui affirme que Dieu nous manifeste par son action sur notre esprit, et selon les Loix générales établies par sa volonté, les idées des choses, qui sont en lui, qui sont trés-intelligibles, et représentatives de ces mêmes choses ? Ce système a cet avantage sur les autres, qu'il est trés-simple, qu'il est appuyé sur des principes incontestables. Il est incontestable, que les idées de toutes choses sont en Dieu, et qu'il peut les représenter à l'esprit par son action sur lui ; au lieu que dans tout autre système il faut supposer, ou que Dieu crée des Etres représentatifs, dont la nature est absolument intelligible, aussi-bien que leur union avec l'esprit ; ou que l'Ame se modifie de façon à devenir la ressemblance parfaite de ce qu'elle aperçoit, ce qu'on ne peut éviter dans le sentiment de M. Locke, qui admet que les idées, ou perceptions sont des dispositions, ou modalités de l'Ame. Or il a été démontré dans tout le cours de cet Ouvrage, que l'un et l'autre est également impossible. Il faut donc avouer, que le sentiment du P. Malebranche sur la nature des idées, est à tous égards le plus vraisemblable de ceux qui ont été proposés jusqu'ici ; et peut-être, qu'en lisant avec attention les preuves qu'il en donne, on se convaincra qu'il est essentiellement vrai.

RECUEIL
DE
DISSERTATIONS
SUR
QUELQUES PRINCIPES
DE PHILOSOPHIE ET DE RELIGION.

RECUEIL
DE
DISSERTATIONS
SUR
QUELQUES PRINCIPES
DE PHILOSOPHIE ET DE RELIGION.

PREFACE

Tous les systèmes de l'Athéisme et de l'Incrédulité, anciens et nouveaux, se réduisent à cette maxime fondamentale qu'un savant Philosophe (Beausobre, *Hist. du Manich.* Liv. II. Ch. II.) *exprime en ces termes : savoir qu'*il n'y a dans l'Univers qu'une seule substance qui réunit en elle-même tout ce qu'il y a de perfections, et qui, en vertu du mouvement qu'elle tient de la même nécessité de qui elle tient son existence, se donne sans cesse à elle-même, et reçoit cette infinité de modifications différentes dont le monde est composé. *L'Incrédule est donc obligé de reconnoître dans la substance qui compose l'Univers, ces trois attributs : 1. l'éternité du mouvement, ou d'une suite infinie quelconque de modifications qui se succèdent les unes aux autres ; 2. la nécessité absolue et métaphysique de l'existence, soit de la matière, soit du mouvement ; 3. l'identité de la substance pensante, et de la substance matérielle. Ainsi l'Incrédule, pour suivre les phantômes d'une imagination déréglée, ne craint pas d'étouffer ces premières étincelles de la raison, qu'un sentiment réfléchi sur le spectacle de l'Univers et sur les opérations de l'ame, excite et réveille naturellement dans l'esprit, qu'on a vu éclater chez tous les Peuples, et dans tous les temps, et qui, par les raisonnements les plus simples, conduisent l'homme à la connoissance des vérités les plus sublimes. L'Univers est un tout composé ; il a donc eu un commencement. L'Univers est un tout arrangé ; il a donc un Ordonnateur. La pensée et un arrangement quelconque de parties, ne peuvent être conçus que par des idées entièrement différentes : l'une n'est donc pas l'autre. Ainsi des parties non pensantes venant a se réunir, ne formeront jamais la pensée. L'être pensant ne peut*

donc être produit par un concours de parties ; il ne peut être détruit par leur séparation. Ce sont ces notions si simples que je me suis attaché à développer dans les trois premières Dissertations de ce Recueil. Dans la première, on trouvera l'éternité du mouvement, ou une suite éternelle quelconque de modifications, combattue géométriquement par l'impossibilité d'une suite composée d'un nombre actuellement infini de termes, soit permanents, soit successifs. Dans la seconde, je tâche de déduire des loix générales du mouvement, et des propriétés de la matière les plus universellement reconnues, des preuves directes de la dépendance essentielle de l'un et de l'autre d'un Etre supérieur, quelque système qu'on veuille d'ailleurs adopter sur la nature de la matière, et sur les moyens physiques de la communication des mouvements. J'examine la pensée d'un célèbre Ecrivain moderne sur l'impossibilité du cahos, et je fais voir que la formation d'un corps élastique appliquée à la constitution de l'Univers, ne prouve point qu'il est un ordre ou un arrangement donné essentiellement conséquent aux qualités primitives de la matière. Je m'attache, dans la troisième, à distinguer par des traits marqués et décisifs l'intelligence de l'homme de celle qu'on peut supposer dans le reste des animaux. Rien ne marque peut-être mieux la dépravation de l'esprit inséparable de l'irréligion, que cette complaisance si injurieuse à l'humanité, que les Incrédules témoignent à se rapprocher de la classe des animaux, à ne se distinguer d'eux par de légères nuances, sans préjudice de l'égalité de nature, et à vouloir figurer, si j'ose parler ainsi, en qualité d'anneau dans cette chaîne qui, par une suite de développements insensibles d'organisations, s'étend du regne minéral au végétal, du végétal à l'animal. Je me flatte qu'on trouvera quelques réflexions nouvelles sur l'histoire du Sourd de Chartres, qui détruiront les avantages que les Incrédules en ont prétendu tirer. J'ajoûte enfin une quatriéme Dissertation sur l'incompatibilité des principes de Descartes et de Spinosa. J'ai cru devoir donner ce morceau pour

soûtenir le vrai, pour calmer les scrupules de quelques Philosophes Chrétiens qui, ne pénétrant pas assez le fond des deux systêmes, ont cru trop légèrement, que l'un avoit donné la naissance à l'autre; et faire voir aux Incrédules, que c'est en vain qu'ils tâchent de couvrir un systême affreux des dehors d'une Philosophie qui, dans le siècle de Louis XIV., a mérité l'estime des hommes les plus célèbres, et dont plusieurs Prélats aussi distingués par leur lumières, que respectables par leur vertu, se sont servi avantageusement contre les progrés de l'incrédulité. On pourra se convaincre d'ailleurs, par le peu que j'en dirai, que Descartes n'a pas toujours parlé de tourbillons; et qu'il a établi nettement les principes qui servent aujourd'hui de fondement à la Mécanique, et dont on ne cesse de prôner la fécondite, sans songer que c'est à lui qu'on en est redevable. Je prie le Lecteur de ne pas se rebuter à la vue de quelques endroits un peu abstraits, où le sujet que je traite m'a conduit nécessairement. Le vrai et l'abstrait ne sont pas des idées opposées; sans quoi la Géométrie même devroit renoncer à la vérité. Les Incredules ont à cet égard un avantage considérable sur ceux qui défendent les droits de la raison, et la Religion. Peu occupés du soin de prouver, et ne cherchant que des prétextes spécieux de ne pas se rendre aux vérités qu'on leur présente, ils avancent avec confiance tout ce qui leur tombe dans l'esprit, et paroissent attendre fiérement qu'on leur en vienne démontrer le faux et l'absurdité. L'Incrédule peut ainsi parcourir avec légéreté les objets les plus graves; il peut ménager la délicatesse du Lecteur, en répandant avec art quelques traits de raisonnement et d'érudition, pour gagner sa confiance sans risque de le trop fatiguer. Il n'en est pas de même de celui qui veut prouver. Il faut qu'il s'appésantisse sur son sujet, par la nécessité d'en examiner scrupuleusement toutes les parties. Ce n'est pourtant que par cette voie que l'esprit peut s'élever à la connoissance du vrai; et cette connoissance mérite sans doute qu'on lui sacrifie quelques moments d'application. Je me flat-

te cependant, que l'inconvénient que je crains, n'aura lieu que pour quelques articles des deux premières Dissertations, et qu'on ne trouvera rien dans tout le reste qui demande plus d'attention, que n'en exige la plus légère teinture de Philosophie.

ESSAI

D'UNE DEMONSTRATION

MATHEMATIQUE

Contre l'existence éternelle de la matière et du mouvement, déduite de l'impossibilité démontrée d'une suite actuellement infinie de termes, soit permanens, soit successifs.

C'est une opinion assez commune parmi les Scolastiques, qu'il n'y a que la foi, qui puisse nous convaincre pleinement que le monde n'a pas existé de toute éternité. Je respecte l'autorité des Docteurs qui ont adopté ce sentiment, et je suis persuadé comme eux, que la Religion étant établie sur les fondemens les plus solides, il ne faut pas donner lieu aux Incrédules de penser que nous faisons dépendre la croyance de ses dogmes, de certaines preuves, qui n'étant que probables ne suffisent pas pour fonder un jugement certain, et auxquelles les ennemis de la Religion peuvent toujours opposer des raisonnemens également spécieux. Je déclare donc hautement, que si j'entreprends ici de combattre la possibilité d'une suite infinie de révolutions ou de changements d'états dans l'univers, telle qu'elle devroit résulter de l'éternité du monde, ou de ses élémens; ce n'est pas que je croie que la Religion ait besoin de nouvelles preuves pour rendre certainement croyables les vérités qu'elle atteste. Mais si la solution de cet important problème par les lumières de la raison est indifférente à la Religion, elle ne sauroit du moins l'être à la Philosophie, à qui toutes les nouvelles vérités qu'on peut démontrer en Métaphysique, doivent être d'autant plus précieuses, que cette partie est, de l'aveu de tout le monde, la plus nécessaire pour les progrès de l'esprit humain, et la moins susceptible de démonstration. Ce n'est pas qu'un esprit capable de beaucoup d'attention ne puisse, en analysant ses idées, découvrir entre les objets les plus abstraits de l'intelligence des rapports aussi déterminés et aussi constans, que le sont ceux que l'esprit aidé de l'imagination aper-

çoit si aisément entre les quantités. Mais comme il est difficile de présenter aux autres ces idées avec assez de précision et de netteté, il en résulte une démonstration, pour ainsi dire, personnelle, et qui ne peut être sentie par ceux qui n'ont pas la vue assez perçante pour démêler les idées simples dont leurs notions sont composées. La démonstration dont je donne ici l'essai, n'est pas de ce genre : elle est appuyée sur des principes qui ne sont pas moins du ressort de la Géométrie que de la Métaphysique ; elle peut ainsi être portée au plus haut dégré de la certitude et de l'évidence par sa liaison avec des vérités généralement reconnues. Et si je ne l'annonce que sous le titre d'*Essai*, c'est moins par un défaut de conviction, que par la juste défiance que je dois avoir en mes lumières. Je tâcherai donc de prouver l'impossibilité d'une suite composée d'un nombre actuellement infini de termes, soit permanens, soit successifs. Cette impossibilité est aujourd'hui presque généralement avouée des plus célèbres Géomètres. Ce principe une fois établi suffit pour démontrer évidemment, que la supposition de l'éternité du monde ou de ses élémens implique contradiction ; puisqu'en supposant cette éternité, il en résulte toujours une suite actuellement infinie de changemens et de révolutions, et par conséquent un nombre actuellement infini d'unités. Je ferai voir en même temps comment cette répugnance n'a pas lieu dans la durée éternelle d'un être exempt de tout changement. Tout consiste donc à démontrer l'impossibilité d'un nombre actuellement infini d'unités. Ce théorême démontré, (et il peut l'être aussi bien qu'une foule d'autres, que personne ne s'avise de contester, parce qu'ils ne blessent l'intérêt de personne) l'Incrédule est obligé de reconnoître, que le monde et la matière a eu un commencement. Quelques anciens Philosophes ont combattu la création par ce principe, que rien ne se fait de rien. Ce principe n'est évident qu'en supposant un être qui sortiroit par lui-même du néant ; parce qu'alors il faudroit supposer que ce qui n'existe pas, peut faire quelque chose, ce qui implique contradiction : mais ce même principe est visiblement en défaut, dès qu'on suppose l'action d'un Etre tout-puissant ; puisqu'en supposant ce qui est évident, que le rien ne peut rien produire, il ne s'ensuit pas que l'Etre tout-puissant ne puisse produire ce qui n'existoit pas. Ainsi on n'a point de prin-

cipe certain à opposer à la création. D'un autre côté, quoiqu'on ne puisse pas en donner une démonstration directe, en expliquant clairement comment elle s'opère, on peut la démontrer indirectement *ab impossibili* par la contradiction qu'il y a que des êtres muables existent sans un commencement, d'où parte comme de l'unité la suite des révolutions par lesquelles ils doivent passer. Ainsi la simple application d'une vérité de Géométrie touchant les suites infinies à l'infinité des successions qui résulteroit de l'éternité de la matière et du mouvement, suffit pour renverser l'Athéisme, et forcer l'Incrédule à reconnoître son Créateur. Et quoique, comme je l'ai dit, les preuves de la Religion soient si éclatantes et si solides, qu'elles n'ont besoin que d'être écoutées sans prévention pour persuader tout esprit ami du vrai, j'ose me flatter que cette nouvelle preuve pourra être de quelque utilité aux Incrédules, pour leur abréger la voie d'un examen que leurs préjugés leur représentent comme nécessaire, et dont les prétendues difficultés les rebutent. Je partage cette Dissertation en trois Articles. Dans le premier, en répondant aux raisonnemens d'un célèbre Ecrivain, je tâche de tourner contre la possibilité des suites actuellement infinies, ce qu'on a dit de plus fort en leur faveur. Je prouve directement leur impossibilité dans le second. Dans le troisième je fais l'application du résultat des deux premiers au cas de l'éternité de la matière et du mouvement.

ARTICLE I.

Examen des raisonnements d'un célèbre Ecrivain sur les suites infinies.

Un Ecrivain dont le brillant genie s'est distingué dans tous les genres par des monumens qui contribueront à la gloire de deux siècles, a prétendu établir la réalité de l'infini actuel dans *ses élémens de la Géométrie de l'infini*. Je vais rapporter, uniquement dans la vue d'éclaircir la vérité, et avec tous les égards qu'exige le respect dont je suis pénétré pour l'Auteur, quelques observations que j'ai faites sur sa Théorie, lesquelles me paroissent démontrer que la supposition de l'infini actuel dans la quantité, implique

contradiction. Je les publie avec d'autant plus de confiance, qu'ayant communiqué à un Géomètre du premier ordre la Dissertation dont elles sont détachées, et dont j'ai fait mention dans un autre Livre; ce grand homme me fit l'honneur de me marquer qu'il étoit particuliérement satisfait de cet endroit, ajoutant que les principes que je combats, *sont en effet très-faux, et tendroient à jetter du doute sur les vérités Géométriques*. J'avois composé cette Dissertation, avant que la traduction du Livre de Maclaurin sur les fluxions eût paru. J'ai eu la satisfaction de voir, en lisant ce Livre, que dans le court examen que l'Auteur fait des mêmes principes, j'avois eu le bonheur d'entrer dans sa pensée sur un article ou deux. Je n'ai pas cru pourtant devoir rien changer à la manière dont j'avois exposé ces pensées, pour ne pas interrompre leur liaison avec les autres réflexions qui les précédent ou qui les suivent. Je les donne donc telles que je les avois couchées dans ma Dissertation, en les communiquant dès lors à quelque connoisseurs, qui pourront toujours rendre témoignage de la vérité de ce que j'avance.

L'Auteur pose ainsi le premier fondement de sa Théorie. „ Puisque la grandeur, dit-il, *p. 1. sect. 11. n. 83.*, est „ susceptible d'augmentation sans fin, on la peut concevoir „ ou supposer augmentée une infinité de fois, c'est-à-dire, „ qu'elle sera devenue infinie. Et en effet il est impossible „ que la grandeur susceptible d'augmentation sans fin, soit „ dans le même cas que si elle n'en étoit pas susceptible „ sans fin. Or si elle ne l'étoit pas, elle demeureroit toujours finie: donc étant susceptible d'augmentation sans „ fin, elle peut ne demeurer pas toujours finie, ou ce qui „ est le même, devenir infinie. " Ce raisonnement ne paroît pas conclure.

La grandeur peut être susceptible d'augmentation sans fin, sans qu'il s'ensuive qu'on la puisse supposer augmentée une infinité de fois. Il y a même contradiction à le supposer. Car une grandeur susceptible d'augmentation sans fin ne peut devenir infinie, que lorsque l'augmentation dont elle est susceptible, est poussée à bout, ou qu'elle a pris tous les accroissemens possibles. Or il est impossible qu'on puisse venir à bout d'une augmentation qui peut se faire sans fin; puisqu'arrivant au bout, elle auroit une fin, ce qui est contre la supposition. Il ne suit pas non plus de-là que la

grandeur susceptible d'augmentation sans fin, soit dans le même cas que si elle ne l'étoit pas. Car si elle ne l'étoit pas, il y auroit un terme donné ou assignable, passé lequel il ne pourroit plus y avoir d'augmentation; au lieu qu'étant susceptible d'augmentation sans fin, elle ne peut avoir ce dernier terme quelconque. En un mot l'idée d'une augmentation sans fin emporte avec soi l'exclusion totale d'un dernier terme quelconque auquel on puisse jamais parvenir, et détruit toute supposition où cette augmentation seroit parvenue à une derniére période quelconque. Donc par cela même que la grandeur est susceptible d'augmentation sans fin, elle ne peut jamais avoir une fin d'augmentation, ni par conséquent devenir infinie; ou bien, il est de l'idée de la grandeur d'être susceptible d'augmentation sans fin. Donc toute grandeur demeurera toujours susceptible d'augmentation sans fin; puisque la grandeur doit toujours retenir ce qui constitue son idée. Mais la grandeur considérée comme susceptible d'une augmentation ultérieure sans fin, demeure grandeur finie. Donc, ec.

„ Dans la suite naturelle, ajoute l'Auteur, *n.* 85., „ chaque terme est égal au nombre des termes qui sont „ depuis 1. jusqu'à lui inclusivement. Donc puisque le nombre de tous ces termes est infini, elle a un dernier terme qui est ce même infini. Il ne faut point que le mot „ de *dernier terme* effraye en cette matière. C'est un dernier terme fini que la suite naturelle n'a point: mais n'en „ avoir point de dernier fini, ou en avoir un dernier infini, c'est la même chose; car ce qui fait qu'elle n'a pas „ un dernier terme fini, c'est que quand elle a un terme „ fini quelconque, son cours n'est ni ne peut être terminé, quisqu'elle n'a encore qu'un nombre fini de termes; „ mais quand elle a un terme infini, elle a un nombre infini de termes, et l'on peut concevoir son cours comme „ terminé.

L'idée d'une augmentation sans fin emporte l'exclusion totale, ou absolue d'une fin ou d'un dernier terme quelconque. Dire qu'une suite est interminable, et proposer une hypothèse où son cours est terminé, ce sont deux idées contradictoires. C'est comme si l'on disoit que deux parallèles prolongées à l'infini ne s'aprochent jamais, et que pourtant elles se touchent à une distance infinie. Il est vrai que deux lignes separées par un intervalle fini, et qui fe-

roient angle à une distance infinie, pourroient être considérées comme parallèles dans une portion finie à une distance infinie de cet angle ; parce que leur inclinaison seroit si peu de chose, qu'on pourroit n'en pas tenir compte. Mais il est rigoureusement demontré que l'idée ou la définition des parallèles exclut toute inclinaison, et ce néant absolu d'inclinaison contenu dans l'idée des parallèles, exclut toute inclinaison même infiniment petite. On en doit dire autant de l'exclusion totale et absolue d'un dernier terme contenue dans l'idée d'une suite interminable. L'exclusion va toujours à l'infini dans l'un et dans l'autre cas.

L'Auteur étoit trop pénétrant pour ne pas apercevoir cette contradiction. L'idée naturelle de la grandeur infinie, ainsi qu'il le dit *n.* 87., est qu'elle ne puisse être plus grande ou augmentée : aussi avoue-t-il que l'infini, dernier terme de la suite naturelle, ayant reçu des augmentations sans fin, il n'en peut recevoir davantage. D'un autre côté il reconnoît que la grandeur infinie étant toujours grandeur, en doit conserver l'essence, et être susceptible d'augmentation sans fin : mais il ajoute que ces deux idées si contraires en apparence se concilient parfaitement ; et voici comme il prétend les concilier, en les examinant, dit-il, l'une après l'autre.

„ L'infini ne peut plus être augmenté par les gran-
„ deurs qui l'avoient augmenté jusques là ; car il a reçu
„ d'elles tout ce qu'il pouvoit recevoir d'augmentation.

„ Donc $\infty + 1$ n'est que ∞ ou $\infty + 1 = \infty$. Mais par
„ la raison des contraires, et encore plus par la nature mê-
„ me de la chose, je puis dire $\infty + \infty$, ou 2∞ ec. car il
„ faut que l'infini, puisqu'il est grandeur, soit capable d'aug-
„ mentation ; et je vois qu'il le sera sans fin, puisqu'il pour-
„ ra être multiplié par tous les nombres naturels de sui-
„ te, dont le nombre est infini. Voilà donc les deux idées
„ de l'Art. 87. conciliées.

J'oserois dire au contraire que la contrariété de ces idées est réelle, et que la conciliation n'est qu'apparente. On a coûtume de dire à la vérité qu'une quantité finie n'augmente pas par la simple addition d'un infiniment petit, et que par la même raison une quantité infinie ne doit pas augmenter par l'addition d'une simple quantité finie. Mais ces expressions ne signifient réellement autre chose, sinon que l'on peut négliger un infiniment petit dans la comparaison

qu'on fait d'une quantité finie avec une autre quantité finie. De même on dit qu'une quantité finie est comme rien par rapport à une quantité infinie, parce que celle-ci en est si peu augmentée, que c'est comme si elle ne l'eût point été du tout. Mais en disant qu'une quantité est comme rien en tant que rapportée à une autre quantité, on est bien éloignée d'avancer que cette quantité soit absolument rien. Une quantité infiniment petite est regardée comme un élément de la quantité finie: elle a donc une réalité, elle n'est donc pas *zero* qui exclut toute réalité. Et c'est que l'Auteur explique admirablement en faisant voir que *zero* est un terme d'où partent les grandeurs croissantes, mais non un élément dont elles puissent être formées, que *zero* ne peut être que terme et jamais élément; car il faut qu'un élément soit grandeur, et il ne l'est pas. Mais si, selon l'Auteur même, les quantités infiniment petites sont des grandeurs réelles, si cela est incontestablement vrai de toute grandeur finie, il est certain qu'il y a plus de réalité dans la grandeur supposée infinie *plus* une grandeur finie, que dans cette simple grandeur infinie, et que l'idée qui répond à cette expression $\infty + 1$, n'est pas la même que celle du signe ∞. L'équation $\infty + 1 = \infty$ n'est pas plus vraie dans le sens rigoureux et dans la juste précision des idées, qu'il est vrai que deux parallèles se joignent à une distance infinie. Ces expressions ne sont recevables qu'à certains égards. Afin que rigoureusement parlant l'équation $\infty + 1 = \infty$ fût juste, il faudroit supposer $\infty + 1 = \infty + 0$, et par conséquent $1 = 0$; supposition visiblement absurde. Or comme il s'agit ici de ce qui appartient à l'essence même de la grandeur, et non de ce qu'on peut négliger dans le rapport d'une grandeur à une autre pour la solution d'un problème, il faut avouer que si l'expression $\infty + 1$ comprend plus de réalité dans le sens vrai et rigoureux que le simple signe ∞, il faut, dis-je, avouer que ∞ est augmenté dans le sens vrai et rigoureux par l'addition d'une quantité finie, et qu'ainsi la contrariété des idees que l'Auteur a prétendu concilier, est une contrariété vraie, réelle, et rigoureuse, tandis que sa conciliation n'est qu'apparente; puisque la supposition sur laquelle il la fonde, est fausse, à parler exactement, savoir que $\infty + 1 = \infty$, et que seulement il est vrai de dire que par une sorte d'approxi-

mation et eu égard au besoin, on peut substituer une formule à l'autre.

Il me paroît qu'on peut déduire de ces principes une démonstration frappante contre la possibilité de l'infini actuel dans la suite naturelle des nombres. Et comme le raisonnement porte sur les nombres abstraits ou nombrants, il est clair qu'on peut l'appliquer à toutes sortes de nombres concrets.

La suite naturelle des nombres est infinie en puissance, en tant qu'on conçoit qu'il n'est aucun nombre assignable dans cette suite, auquel on ne puisse toujours en ajouter d'autres par une addition interminable d'unités à unités. Cette possibilité d'ajouter continuellement un terme à un autre sans aucun fin, est ce qui constitue l'infini en puissance, ainsi que M. Locke même l'a reconnu. Or l'infini en puissance ne devient infini en acte, que lorsque ce que l'on conçoit comme simplement faisable dans l'infini en puissance, est conçu comme fait et exécuté. L'infinité actuelle est, pour ainsi dire, l'exécution ou l'accomplissement de la possibilité qui constitue l'infini en puissance. Donc la suite naturelle infinie en puissance ne peut devenir actuellement infinie, qu'en concevant que cette possibilité d'additions de nombre à nombre soit entiérement accomplie. Et comme il n'est aucun nombre possible qui n'entre dans la suite naturelle, parce qu'il n'est aucun nombre qui ne puisse lui être ajouté; afin que cette suite devienne infinie en acte, il faut aussi qu'il n'y ait aucun nombre possible qu'on ne lui conçoive actuellement ajoûté. Il faut en un mot que la suite infinie en acte comprenne actuellement tout ce que l'on conçoit pouvoir être successivement additionné dans cette suite, considérée comme infinie en puissance. Donc cette suite ne peut être infinie en acte, qu'elle ne comprenne tous les nombres possibles ou toute la possibilité des nombres. Donc si l'on exprime la suite naturelle des nombres devenue actuellement infinie par ce signe ∞, ce signe représente la collection de tous les nombres possibles. Donc hors ∞ il n'est aucun nombre possible. Donc $\infty + 1$ et à plus forte raison $\infty + \infty$ sont des idées contradictoires. Donc la grandeur supposée infinie n'est plus susceptible d'augmentation. Donc elle n'est plus grandeur, selon les principes mêmes de l'Auteur.

Je reviens à l'examen de l'Art. 85. cité ci-desssus. Le

nombre 10 dans la suite naturelle est à la vérité égal au nombre des termes qui le précèdent. Mais la somme de ces termes est plus que 10. Elle est, selon la formule connue, $\frac{100+10}{2}$. La somme du nombre infini des termes dans la suite naturelle sera donc $\frac{\infty^2+\infty}{2}$. D'où l'on voit que la suite naturelle ne peut arriver à un terme qui soit infini du premier ordre, ou pour me servir d'une expression qui écarte toute équivoque, au moindre infini possible, sans qu'il en résulte un infini du second ordre, par rapport auquel ce premier infini n'est pas même quantité. De-là naît une difficulté insurmontable. Car d'où pourroit venir cet infini du second ordre? On suppose la suite naturelle parvenue à l'infini du premier ordre. L'Auteur dit expressément que quand cette suite n'a encore qu'un nombre fini de termes, son cours n'est ni ne peut être terminé; mais que quand elle a un terme infini, elle a un nombre infini de termes, et l'on peut concevoir son cours comme terminé. Or si le cours de cette suite se termine, quand elle a un terme infini, il n'y a donc qu'un terme dans cette suite, savoir le dernier, qui soit infini; car si avant celui là il y en avoit quelque autre d'infini, la suite naturelle ne passeroit pas outre, puisqu'elle seroit déjà terminée. Mais si au point où se termine le cours de la suite, il n'y a que le dernier terme d'infini, tous les termes qui le précèdent doivent être finis, puisqu'entre le fini et l'infini, il ne peut y avoir de milieu réel. Or la somme d'un nombre quelconque de termes finis est toujours finie. De-là suivent quelques difficultés insurmontables dans le sentiment de l'Auteur.

Premiérement, au point où la suite naturelle continuant son cours uniforme devient infinie, la somme de tous les termes qui précèdent le dernier ne peut être que finie, puisque tous ces termes sont finis. Elle est donc moindre et infiniment moindre que le dernier qu'on suppose infini, ce qui est contre la nature de la suite naturelle, où la somme des termes précédens est toujours plus grande à mesure qu'on avance, que le terme suivant. En second lieu, cette somme finie ajoutée au dernier terme infini du premier ordre, dont, selon l'Auteur, elle ne devroit pas même augmenter la quantité, est bien éloignée de pouvoir fournir un infini du second ordre; il faudroit pour cela que le nombre infini d'unités qui composent l'infini du premier ordre, eus-

sent été répétées une infinité de fois, mais au point où la suite naturelle arrive précisément à l'infini, les unités ne sont répétées qu'autant qu'il faut pour constituer ce premier infini. Donc si l'infini du second ordre en doit résulter, cet infini existera sans les unités qui le doivent composer.

La somme de tous les termes de la suite naturelle devant être $\frac{\infty^2}{2}+\frac{\infty}{2}=\frac{\infty^2}{2}$, l'Auteur conclut avec raison (*art.* 125.) que la somme de la moitié de ces termes sera $\frac{\infty^2}{4}$, qui est une partie aliquote et déterminable de l'infini du second ordre, et par conséquent infinie du même ordre. Mais si l'on suppose avec l'Auteur cet infini formé par l'addition des nombres 1, 2, 3, ec. de la suite naturelle, cette progression ne peut arriver à former un nombre infini, qu'après avoir pris tous les accroissemens possibles, comme il en convient lui-même (*art.* 84. 85.) D'un autre côté, lorsque cette progression n'est encore qu'à la moitié de ses termes ou à la moitié de son cours, il est clair qu'elle n'a pas encore pris tous les accroissemens possibles. Donc elle n'a pu encore arriver à l'infini, qui ne se trouve qu'au bout de tous les accroissemens possibles. Comment donc la somme des termes de cette moitié peut-elle former un infini, et un infini du second ordre?

L'ingénieux Auteur aperçoit cette difficulté, (*sect.* 4. *art.* 181. *et suiv.*) Pour aller au devant, il suppose un infini indéterminé et variable qu'il désigne par ce caractère ∞; il veut ensuite (*art.* 191.) qu'on conçoive l'infini fixe et absolu ∞ divisé par cet infini indéterminé, c'est-à-dire $\frac{\infty}{\infty}$ on aura ainsi $\frac{\infty}{\infty}, \frac{2\infty}{\infty}, \frac{3\infty}{\infty}$, ec.: et ces fractions seront autant de termes finis, puisqu'elles résultent de la division de l'infini fixe par l'infini indéterminé. Cependant les coëfficiens 1, 2, 3, ec. croissant toujours, on parviendra à la fin à $\frac{\infty\infty}{\infty}=\infty$. Et voilà, selon l'Auteur, le passage du fini à l'infini.

Cette explication est ingénieuse; mais elle n'ôte pas la difficulté. Si les coëfficiens 1, 2, 3, ec. de la progression naturelle arithmétique $\frac{\infty}{\infty}, \frac{2\infty}{\infty}, \frac{3\infty}{\infty}$, ec. doivent en augmen-

tant au numérateur parvenir une fois à l'indéterminé ∞, ils ne peuvent du moins y parvenir qu'après un cours infini, la somme des termes de cette suite de coëfficiens sera par la même raison que ci-dessus $\frac{\infty^2}{2}$, et la moitié $\frac{\infty^2}{4}$; de telle sorte que toutes ses parties déterminables seront également infinies. On ne pourra donc non plus dire de l'infini ∞ que de l'infini ∞, qu'il est le premier infini qui vient immédiatement après les termes finis de la suite. Ainsi, comme l'on peut pousser sur l'infini ∞ les mêmes raisonnements que sur l'infini ∞, le changement de signe pour exprimer une même idée, ne sert de rien pour ôter les difficultés qu'on objecte contre la possibilité de l'infini actuel.

ARTICLE II.

Continuation des preuves de l'impossibilité d'une suite actuellement infinie avec l'éclaircissement de quelques difficultés.

On peut, ce me semble, à présent démontrer l'impossibilité de l'infini actuel dans la quantité par une suite de principes clairs et incontestables.

1. Toute multitude, tout assemblage composé d'une infinité de termes contient autant d'unités qu'il renferme de termes. Car il est évident que dans cet assemblage chaque terme fait figure d'unité.

2. La suite naturelle des nombres a lieu dans tout assemblage qui renferme des unités; car il est évident que dans cet assemblage on pourra désigner une unité, puis deux, puis trois, et ainsi de suite, autant qu'il y aura de termes ou d'unités.

3. Ainsi supposer un assemblage infini de termes, n'étant autre chose que supposer une multitude infinie d'unités, il est évident que la suite naturelle sera appliquable à cet assemblage, ou pour mieux dire cet assemblage infini d'unités ne sera autre que la suite naturelle des nombres poussée à l'infini.

4. Dans toute la progression de la suite naturelle continuée à l'infini, le nombre suivant ne s'élève jamais que

d'une unité audessus du nombre précedent ; de telle sorte qu'il ne peut y avoir de saut d'un nombre à l'autre, et qu'on ne parvient de l'un à l'autre, que par l'addition continuelle d'unité à unité.

5. Dans la progression naturelle la suite des nombres augmentant depuis 1. par l'addition continuelle d'unité à unité, et cela sans fin, il s'ensuit qu'il n'est aucun terme assignable dans cette suite, qui ne soit précédé et suivi d'autres termes dont il ne différe que d'une unité.

6. Donc cette progression devant toujours ainsi continuer à l'infini, il est impossible que la suite des termes arrive à un point, où après un terme fini quelconque il ne suive pas un autre terme fini, et qui ne lui soit supérieur que d'une unité. Le passage du fini à l'infini est donc non-seulement obscur et incompréhensible, ce qui seul ne seroit pas une raison suffisante de le rejeter, mais absolument impossible. C'est ce qu'il faut démontrer avec la dernière exactitude.

Je dis donc que dans la suite naturelle des nombres le passage du fini à l'infini est impossible. Si ce passage est possible, il est donc un nombre fini quelconque après lequel suit le nombre infini. C'est ce qu'emporte l'idée du passage de l'un à l'autre ; car la suite naturelle commençant par l'unité, et s'élevant par des nombres finis, si elle parvient à l'infinité, il faut nécessairement que d'un nombre fini quelconque on passe à l'infini. Or dans la suite naturelle il est impossible qu'un nombre infini succède à un nombre fini quelconque ; car ce nombre infini doit surpasser le fini auquel il succède, d'une seule unité, ou d'un nombre indéterminé d'unités. S'il ne le surpasse que d'une unité, il est donc fini, puisqu'il a un rapport fini à un nombre fini. S'il le surpasse d'une quantité indéterminée d'unités, ce n'est donc pas celui qui suit immédiatement dans la progression naturelle, contre la supposition : et la suite naturelle s'élevant toujours par l'addition continuelle de ce nombre indéterminé d'unités, les termes qui en résulteront seront toujours finis, de telle sorte qu'il sera toujours également impossible de trouver le terme qui cesse d'être fini.

En un mot la suite naturelle ne peut point avoir de nombre infini, si depuis 1. il n'est dans cette suite aucun

terme fini, qui ne soit suivi d'un autre terme fini. Or cela suit essentiellement de la nature de cette progression, où le terme suivant ne peut excéder le précédent que d'une seule unité. Donc ec.

Tout ce que l'on déduit de la Géométrie sur le changement des quantités de positives en négatives, en passant par *zero* ou par l'infini, ne peut fournir le moindre prétexte de douter des preuves qui démontrent l'impossibilité du passage du fini à l'infini, et ne fait au contraire que le confirmer. La sous-tangente du cercle ou de l'ellipse, par exemple, est finie jusqu'au point où la différence de l'ordonnée dont elle part devient nulle, c'est à dire jusqu'au point où l'ordonnée coincide avec le diamètre. Alors la tangente devient parallèle à la sous-tangente, et celle-ci devient infinie. Mais il est bien clair que l'infinité qu'on attribue en ce cas à la sous-tangente, n'est pas une infinité absolue et en acte, mais seulement une longueur indéterminée ou infinie en puissance. Avant que l'ordonnée d'où part la tangente coincide avec le diamètre, la tangente coupe la sous-tangente en un point donné. La longueur de la sous-tangente est donc toujours finie, et déterminée, de quelque point du quart de cercle qu'on abbaisse la tangente, jusqu'à ce que l'ordonnée soit un *maximum*, ou qu'elle, coincide avec le diamètre. Dès qu'elle arrive à ce point, la tangente devenant parallèle ne peut plus couper la sous-tangente: sa longueur n'est donc plus finie et déterminée: auparavant on ne pouvoit la concevoir prolongée que jusqu'au point de l'intersection: maintenant on peut la prolonger à volonté, parce qu'on ne conçoit plus rien qui la borne, c'est-à-dire qu'elle devient infinie en puissance. Voilà tout le mystère. Ce mystère qui n'a rien que de fort clair, ne sauroit donc servir de voile au passage du fini à l'infini actuel et absolu.

D'ailleurs si on prétendoit qu'au moment où la tangente devient parallèle à la sous-tangente, celle-ci s'étend à l'infini actuel, il est évident que le passage du fini à l'infini se feroit immédiatement par un saut immense, où un fini déterminable seroit suivi de l'infini. Car jusqu'au dernier point où se peut faire l'intersection, la sous-tangente est finie. Elle devient donc subitement infinie. Donc si l'on vouloit par-là expliquer le passage du fini à l'infini dans la suite des nombres, il faudroit qu'un nombre fini fût sui-

vi d'un nombre infini. Mais c'est ce qu'on a démontré impossible, par cette raison que dans la suite naturelle tout nombre qui suit un autre, ne peut le surpasser que d'une unité, et a par conséquent avec lui un rapport fini. Or tout nombre qui a un rapport fini avec un nombre fini, ne peut être infini. Donc ec.

Il est essentiel à la suite naturelle que tous les nombres se suivent avec un rapport fini de l'un à l'autre depuis l'unité où elle commence. Ce rapport ne peut jamais cesser, puisqu'il est fondé sur la nature même de la progression, qui ne permet pas que le nombre suivant excède le précedent de plus d'une unité. Donc tout nombre possible à être ajouté dans cette suite aura un rapport fini au précédent, et celui-ci à ceux qui le précèdent jusqu'à l'unité. Donc tout nombre possible à être ajouté dans cette suite est essentiellement fini. Donc il est impossible qu'un nombre compris dans la suite naturelle soit actuellement infini. Donc par l'Art. III. une multitude ou collection d'unités actuellement infinie est une impossibilité démontrée.

En comparant la suite naturelle des nombres 1. 2. 3. ec. avec la suite des quarrés 1. 4. 9. ec. comme fait l'Auteur Art. CXCVI. on voit que la suite A^2 avance plus rapidement vers l'infini que la simple suite A. Ainsi en supposant dans celle-ci un nombre qui soit quarré en lui-même, et le plus grand quarré fini, ce nombre sera dans le point de division du fini et de l'infini; mais la racine de ce nombre savoir n sera encore bien loin de ce point de division; il y aura par conséquent entre le terme n et son quarré dans la suite A un très-grand nombre de termes finis $n+1$, $n+2$ ec. jusqu'à ce qu'on arrive à un nombre $n+n=nn$. Cependant dans la suite A^2 le quarré nn est immédiatement au dessous du terme n. Et comme il est par la supposition le plus grand quarré fini possible, le quarré qui vient immédiatement après dans cette suite A^2 sera infini. Mais ce quarré a pour racine $n+1$. Donc n^2+2n+1 sera un nombre infini. Donc n^2 qu'on suppose fini deviendroit infini par l'addition du double de sa racine, et de l'unité; ce qui est démontré impossible.

L'Auteur avoue que cette difficulté lui parut accablante au premier coup d'oeil, et l'auroit porté à abandonner

son système, s'il n'eût trouvé des raisons qui lui parurent adoucir le paradoxe. Toutes ces raisons pourtant n'appuyent que sur la distinction qu'il fait entre l'infini fixe et infini indéterminé, distinction dont j'ai déjà démontré l'inutilité; et il se réduit enfin à dire que la contradiction qu'on ne peut s'empêcher de reconnoître, en admettant que le fini multiplié par le fini produise l'infini, ne tombe que sur l'infini fixe, et non sur l'indéterminé. Pour se convaincre pleinement de l'insuffisance de cette ressource, il n'y a qu'à faire attention que dans tout nombre quarré l'unité est à la racine, comme la racine au quarré. Donc si la racine est finie et déterminée telle que $n + 1$, son rapport à l'unité sera aussi déterminé. Donc le rapport doublé du quarré à cette même unité sera aussi déterminé. Le quarré le sera donc aussi par conséquent. Donc nommer indéterminé le quarré d'un nombre fini, soit qu'on appelle ce quarré fini ou infini, c'est vouloir allier deux idees manifestement contradictoires.

Enfin dans la suite naturelle à quelque point qu'on la pousse, il y a toujours moins de nombre quarrés que de termes, et il y en a toujours moins à l'infini à mesure que la suite augmente. Ainsi en poussant la suite jusqu'à dix termes, il n'y a parmi ces termes que trois nombres quarrés, et dans cent termes il n'y en a que dix, c'est-à-dire, d'autant moins à proportion, que le rapport de dix à cent est moindre que celui de trois à dix. Cependant en supposant la suite poussée à l'infini actuel, il devroit y avoir autant de nombres quarrés qu'il y a de termes; puisque chaque terme a un quarré qui lui répond. Donc la suite naturelle parvenue à l'infini, se trouveroit à un terme dont elle s'est toujours éloignée dans son cours vers l'infini, c'est à dire, à une parfaite égalité entre le nombre des quarrés, et le nombre des termes qui la composent. Mais puisque la suite naturelle s'éloigne toujours de plus en plus de cette égalité, il est clair que cette égalité ne pourra jamais se trouver en aucun dégré de sa progression. Or est-il qu'elle devroit s'y trouver, si elle parvenoit à l'infini actuel. Donc une multitude actuellement infinie d'unités est impossible. Cette Démonstration est de Galilée.

Ce que l'on vient de démontrer touchant l'impossibilité d'une suite composée d'un nombre de termes actuellement infini vaut également, soit que cette suite résulte de la po-

sition simultanée de cette infinité de termes, soit qu'elle résulte de la position successive de cette même quantité de termes, qu'on supposeroit s'être réellement succédés l'un à l'autre. Car il est évident, que le nombre considéré en lui-même résulte également de la position successive comme de la position simultanée des termes qui le composent. Le nombre sept résulte également de la coëxistence simultanée des sept Planètes, comme de la révolution sept fois répétée d'une de ces Planètes.

Ainsi si l'on parvenoit à démontrer que la multitude des unités comprises dans le nombre sept, et que ce nombre considéré abstraitement comme nombre nombrant, implique contradiction; il est évident que cette contradiction auroit également lieu dans les deux cas, et prouveroit l'impossibilité de la formation de ce nombre soit par la coëxistence, soit par l'addition successive des unités qui le composent. Donc la contradiction qu'on a démontrée dans l'idée de la suite naturelle poussée à l'infini actuel, prouve non seulement l'impossibilité d'une infinité de termes coëxistants, mais aussi d'une infinité actuelle de successions déjà passées. Car l'unité pouvant être appliquée à chacune de ces successions, il en résulteroit une infinité d'unités, c'est à-dire la suite naturelle poussée à l'infini actuel.

ARTICLE III.

Application des principes posés ci-dessus au cas de l'éternité de l'univers ou de ses éléments.

Si ce que j'ai tâché d'établir jusqu'ici est démontré, ainsi que j'ai lieu de le croire, non-seulement par ma conviction, mais encore par le temoignage de plusieurs Géomètres, la Géométrie fournit une preuve démonstrative à la rigueur de la fausseté du principe fondamental de l'Athéisme, je veux dire de l'existence nécessaire, et par conséquent éternelle de l'univers, ou des principes qui le composent. Un esprit tant soit peu pénétrant verra sans doute du premier coup d'oeil dans l'impossibilité démontrée d'une suite actuellement infinie la démonstration de l'impossibilité de cette infinité de révolutions qui auroient dû précéder l'état présent de l'univers supposé éternel. Mais il ne sera pas inu-

tile de développer ces principes d'une manière un peu plus étendue.

1. Il est évident que quelque chose existe de toute éternité. Car supposé que pour un moment rien n'existe, aucune chose ne pourra commencer à exister; puisque le néant ne peut rien produire. Aussi M. Locke ne fait pas difficulté de proposer ce principe comme une vérité incontestable et mathématique, *L. 4. ch. 10.*

2. Ce qui est, peut être conçu exister de deux manières. La première est celle d'un état d'immutabilité absolue, et invariable à tous égards; de telle sorte que dans cet être il n'arrive jamais de changement ni quant à l'existence, ni quant à la manière de l'existence c'est ce que j'appelle exister sans succession. Car l'idée de succession emporte l'idée d'un changement à quelque égard. Donc un être qui existe sans variation, et sans qu'un état succède à un autre état, existe sans succession. On peut se former une notion claire de cette existence immuable qui exclut toute idée de succession.

Qu'on se représente une vérité immuable, la vérité de cet axiome, *il est impossible qu'une chose soit, et ne soit pas en même temps*; et que l'on considère, non la connoissance qu'on acquiert de cette vérité, mais la vérité en elle-même prise objectivement, on concevra que cette vérité n'a ni commencement, ni fin, qu'elle est toujours la même, et on sera porté à lui attribuer une sorte de réalité éternelle, où l'on ne soupçonne ni changement, ni variation, ni succession. Je ne m'arrête point ici à discuter si, philosophiquement parlant, ces vérités abstraites sont éternelles ou non. Je ne rapporte cet exemple que dans la vue de faire observer ce qui est incontestable, savoir, que la raison pour laquelle on est porté à leur attribuer une sorte d'existence éternelle sans succession, c'est qu'on les conçoit comme nécessairement immuables. Donc s'il est un être véritablement existant d'une existence nécessaire et immuable à tous égards, de telle sorte que l'attribut de l'invariabilité qui ne convient que d'une manière abstraite à une vérité de Géométrie, soit réellement essentiel à cet être, on devra concevoir en lui ce qui suit de l'idée d'une immutabilité invariable, savoir une existence éternelle, sans variation, sans changement, sans succession. C'est sous cette idée d'une permanence éternelle sans changement et sans succession, que la Théologie Chrétienne nous fait envisager l'existence de Dieu.

3. La seconde manière d'exister est celle d'un être sujet au changement, et dans lequel un état, un mode, une situation quelconque succède à un autre état, à un autre mode, à une autre situation.

4. Une suite d'états quelconques qui se succèdent les uns aux autres, forme une série nombrable; puisque chaque état étant un état réel, est réellement une unité concrette.

5. Dans l'univers il y a une suite de révolutions périodiques de générations qui se succèdent, de variations continuelles, soit dans la forme, soit dans la position des parties qui le composent.

Proposition. L'univers ne peut avoir existé de toute éternité.

Démonstration. Si l'univers a existé de toute éternité, la révolution précédente du soleil a donc été précédée d'une suite infinie de révolutions. Cette proposition est évidente. Car si la suite ou la multitude des révolutions qui ont été jusqu'à ce jour n'étoit pas absolument infinie, cette suite seroit donc finie, elle auroit donc un commencement assignable, et ne seroit pas éternelle, contre la supposition. Or une suite infinie de révolutions, qu'on doit reconnoître s'être déjà succédées les unes aux autres dans cette supposition de l'éternité de l'univers, n'est autre qu'une suite composée d'un nombre ou multitude infinie de termes ou d'unités; puisque l'unité abstraite est applicable à chaque révolution donnée. Donc l'existence éternelle de l'univers établit nécessairement non seulement la possibilité, mais la réalité d'une suite d'unités actuellement infinie. Mais cette suite infinie a été démontrée impossible dans les Articles précédents. Donc l'éternité de l'univers dont elle seroit une conséquence nécessaire, est également impossible.

Cette démonstration a la même force contre le système d'Epicure, qui suppose une succession infinie de mondes qui s'engendrent, se détruisent, et se reproduisent sans cesse, et généralement contre tous les systèmes que peut enfanter l'Athéisme; puisque quelque chimère qu'il plaise aux Incrédules d'adopter, toujours sont-ils forcés de reconnoître, qu'une suite actuellement infinie ou de combi-

naisons d'éléments, ou de modifications de l'étendue, a dû précéder dans leurs système l'état présent de l'univers.

Corol. I. L'idée de l'éternité est donc incompatible avec l'existence de tout être sujet à variation, et à succession.

Corol. II. Donc s'il existe quelque chose de toute éternité, ainsi qu'on est forcé de le reconnoître, il faut que l'Etre éternel dont l'existence est nécessaire, soit un être immuable à tous égards, et par conséquent souverainement parfait.

C'est donc une erreur visible que celle de ceux qui ont prétendu, que l'éternité de Dieu n'est pas moins inconcevable, que l'éternité de l'univers et de ses éléments. Il y a une contradiction manifeste à supposer l'éternité dans un être muable; parce que cette éternité entraineroit une suite actuellement infinie d'états ou de termes distincts, et par conséquent une multitude infinie d'unités, telle qu'on l'a démontrée impossible. Mais l'existence éternelle de l'Etre immuable ne forme point de suite nombrable actuellement infinie. Pour former cette suite, il faut des termes ou unités réelles qui se succèdent les uns aux autres: or dans l'Etre immuable un état, un mode, une situation ne succède jamais à un autre état, à une autre mode, à une autre situation. Son existence est donc sans aucune succession de termes réels, et ne forme point par conséquent de suite nombrable actuellement infinie. Ainsi quelque difficulté qu'on éprouve à concevoir nettement l'éternité sans succession, il est pourtant certain qu'on peut s'en former quelque idée, (*Art. II.*) et il est incontestable, que cette idée ne renferme point de contradiction, telle que la renferme l'idée de l'éternité de tout être sujet à variation.

Corol. III. Donc puisqu'il existe des êtres muables, ces êtres doivent avoir eu un commencement, et ne peuvent l'avoir eu que par l'action de l'Etre éternel. La création est donc démontrée *ab impossibili*.

Je répète ici que je ne prétends point qu'on ait besoin des réflexions que je viens de proposer, pour établir une vérité si bien prouvée d'ailleurs. Je n'ai eu d'autre dessein que de la confirmer par un raisonnement capable de convaincre un esprit tant soit peu versé dans ces matières, qui voudra le considérer attentivement. Et je le propose avec d'autant plus de confiance, que je vois aujourd'hui de

très-habiles Géomètres, qui ont le plus étudié les suites infinies, portés à rejeter comme impossible toute suite composée d'une infinité absolue de termes, soit permanents, soit successifs.

Je sais que les anciens Docteurs Scolastiques convaincus de l'impossibilité de l'infini actuel dans la quantité permanente, ne regardoient que comme probables les raisons qui tendoient à prouver l'impossibilité de cet infini dans une suite de termes successifs. Mais dénués des connoissances que les nouvelles découvertes ont données sur ce sujet, leur décision ne porte que sur les preuves qu'on avoit de leur temps, et ils n'ont point prétendu qu'on ne pût démontrer à l'avenir par le secours de nouvelles lumières ce qui ne leur paroissoit pas encore assez rigoureusement prouvé. Peut-être l'autorité d'Aristote influoit-elle aussi sur la différence qu'ils mettoient entre la quantité permanente, et la quantité successive par rapport à l'infini. Un Arabe nommé Algazel prétendit à la vérité faire voir, qu'une suite infinie de termes successifs, telle qu'elle résulte de l'éternité du monde, auroit été suivie d'un nombre actuellement infini de termes simultanés. Si le monde est éternel, disoit-il, il y a donc déjà eu une infinité de générations: Donc il y a une infinité d'ames actuellement existantes. La seule raison pour laquelle cet argument ne parut pas dès lors philosophiquement démonstratif, c'est, disoit-on, qu'il suppose ce que l'Incrédule niera, savoir qu'il y ait une ame pour chaque homme, laquelle subsiste après la mort, séparée du corps. Mais si l'on y fait bien attention, cette raison n'empêche pas qu'on ne puisse du moins conclure la possibilité d'un nombre infini de termes permanents, de la possibilité d'une suite infinie de termes successifs. Et cela suffit. L'incrédule pourra dire, qu'il n'est pas vrai que chaque homme ait une ame qui subsiste après sa mort. Ce n'est pas de quoi il est question ici. Mais il ne peut pas dire que cela soit métaphysiquement impossible. Il est donc vrai de dire, qu'en admettant une suite infinie de générations, et supposant ce qui est du moins métaphysiquement possible, que chaque homme ait une ame subsistante après sa mort, il en résulteroit un nombre infini d'ames qui existeroient en même temps. On peut faire mille suppositions, au moyen desquelles on voit évidemment, que la possibilité d'une suite infinie de termes successifs, établit la pos-

sibilité d'un nombre actuellement infini de termes permanents. Qu'on suppose une intelligence coëternelle au monde qui à chaque révolution du soleil imprime un signe quelconque de l'étendue, il y auroit donc déjà autant de signes tracés coëxistants, qu'il y a eu de révolutions du soleil, c'est-à dire un nombre actuellement infini de part et d'autre. Donc si la possibilité d'une suite éternelle de termes successifs entraine la possibilité au moins métaphysique d'un nombre actuellement infini de termes permanents; et si d'autre part on démontre que ce nombre infini est métaphysiquement impossible; on doit conclure que la suite éternelle est aussi métaphysiquement impossible, puisque sans cela le nombre infini ne le seroit pas.

Vous avouez, oserois-je dire ici, que la raison peut démontrer à la rigueur qu'un nombre actuellement infini de termes ou d'êtres coëxistants implique contradiction, et que Dieu ne peut ainsi créer cet infini que vous appellez catégorématique. Mais vous n'osez nier, dites-vous, que Dieu ne puisse, en créant le monde de toute éternité, lui donner une existence éternelle. Vous prétendez, que la seule raison ne peut pas démontrer à la rigueur qu'il y ait rien là d'impossible. Eh bien par la même raison que Dieu peut, en créant le monde, lui donner une existence éternelle, il peut sans doute à chaque révolution du soleil créer un nouvel être permanent. Donc en supposant une éternité dans les révolutions du soleil, il en résulteroit un nombre actuellement infini d'êtres permanents. La possibilité de l'un suit nécessairement de la possibilité de l'autre. Donc si vous avouez que la raison démontre métaphysiquement l'impossibilité de l'infini catégorématique dans une collection de termes permanents, vous devez avouer la même chose d'une suite de termes successifs. D'ailleurs il me paroît qu'il y a une contradiction à supposer, que Dieu, en créant le monde, puisse lui donner une existence éternelle *a parte ante*. Qui dit éternel en ce sens, dit l'exclusion de tout commencement. Or Dieu, en créant le monde, lui donne un commencement: le monde ne sauroit donc être éternel *a parte ante*.

Nous avons vu que l'Etre éternel doit exister sans succession. La vérité d'un axiome, la possibilité d'un triangle nous présentent une idée de l'existence éternelle sans succession; puisque notre esprit est naturellement porté à con-

cevoir comme éternelles les vérités nécessaires et les essences ou la possibilité des choses, sans y mêler la moindre idée de succession ou de changement. D'autre part, il est évident que l'Etre éternel doit exister par la nécessité même de sa nature, et qu'il doit y avoir une contradiction à supposer qu'il n'existe pas. Voyons si nos réflexions peuvent nous conduire à reconnoître cet Etre, entre l'idée duquel et l'existence notre esprit aperçoive directement un rapport nécessaire. Notre esprit peut concevoir un triangle équilatéral, quand même ce triangle n'existeroit pas actuellement, et il ne peut concevoir un biligne rectiligne. Le premier est intelligible, on le conçoit comme quelque chose de possible, ou aperçoit une sorte de réalité dans l'idée objective qui le représente. Le second n'est pas intelligible, c'est un impossible, un pur néant. Ce n'est pas notre esprit qui donne la possibilité aux objets de son intelligence, il ne peut que la découvrir, et l'on sent que quand notre intelligence viendroit à périr, les objets intelligibles qu'elle a connus, ne laisseroient pas que de rester intelligibles en eux mêmes, et de conserver cette possibilité et cette réalité qui les distingue de l'impossible et du néant absolu. Suivons donc nos idées, et reconnoissons sans hésiter ce que nous ne pouvons nous empêcher de concevoir, que tout ce qui est possible et intelligible, doit avoir une sorte de réalité nécessaire et éternelle. Examinons maintenant comment l'objet intelligible que je conçois, peut avoir cette réalité nécessaire et éternelle que je lui attribue malgré moi. Il est un rapport entre les puissances et leurs objets. Toute puissance ou faculté donnée à un objet, et par la même raison tout objet a un rapport essentiel à une puissance correspondante. Donc puisque nous ne pouvons nous empêcher de concevoir ce que nos idées nous représentent si vivement, savoir que tout ce qui est possible est éternellement possible et intelligible, et que ce qui est possible et intelligible a une sorte de réalité qui le distingue du néant absolu, il faut aussi convenir qu'il doit y avoir une intelligence également nécessaire et éternelle, qui comprenne tout l'intelligible : sans quoi ce rapport nécessaire qui lie l'objet à une faculté correspondante, ne subsisteroit plus. Ainsi comme nous concevons que tout ce qui est possible, est nécessairement possible, qu'il est nécessairement intelligible ec., de telle sorte qu'il y auroit contradiction à

le supposer autrement, puisque d'un autre côté on ne peut rien concevoir d'intelligible sans concevoir l'intelligence, où cet intelligible existe et a sa réalité; il est clair que cette possibilité nécessaire et éternelle de tous les objets intelligibles, établit la nécessité d'une intelligence qui comprenne tout l'intelligible, et sans laquelle tout ce qui est intelligible ne pourroit avoir aucune réalité, tandis pourtant que nous ne pouvons nous empêcher de lui reconnoître une réalité, qui le distingue de l'impossible et du néant absolu.

Je crois qu'après ce qu'on vient de dire, tout esprit capable d'attention ne pourra que saisir vivement la différence qu'il y a entre l'existence permanente d'un être qui est toujours ce qu'il est sans changement, sans variation, et l'existence ou la durée successive d'un être sujet à une vicissitude quelconque de changemens, et de révolutions. La première exclut absolument la notion du temps; puisque le temps renferme nécessairement l'idée d'une succession réelle. Mais pour mettre cette matière dans un plus grand jour, il ne sera pas hors de propos de faire quelque observation sur ce que dit le Docteur Clarke (Traité de l'existence de Dieu *Tom. I. Ch. II.*) au sujet de l'éternité. Après avoir établi comme une vérité des plus évidentes, *qu'il faut que quelque chose ait existé de toute éternité*, il ajoûte: „ Mais cette vérité si claire et si évidente „ par elle-même est pourtant la chose du monde la plus „ difficile à concevoir, lorsqu'on s'avise d'en vouloir approfondir la matière. Ces questions, *Comment une chose „ peut elle avoir existé éternellement? Comment une durée éternelle peut-elle être actuellement écoulée?* Ces „ questions dis je, sont de toutes les choses qui ne sont „ pas des contradictions manifestes, celles qui surpassent „ le plus la porté de notre esprit fini et borné. „ Il me paroit que le D. Clarke confond ici deux questions très-différentes. Autre chose est, *exister éternellement*: autre chose, *avoir une durée éternelle actuellement écoulée*. Une durée qui s'écoule actuellement, est une durée avec une succession actuelle; et toute succession actuelle renferme des termes réels, qui se succèdent les uns aux autres. Ainsi que *quelque chose existe* de toute éternité, c'est une proposition nécessairement vraie; et en supposant cette existence dans un être immuable, elle n'est point si difficile à concevoir; on ne peut même la combattre, que par des obje-

ctions frivoles que les Scolastiques ont mille fois résolues : mais qu'une *durée éternelle se soit actuellement écoulée*, c'est une proposition non-seulement difficile, mais impossible à concevoir; puisqu'il implique contradiction qu'une durée marquée par des instants successifs, répondant à des changements réels, puisse jamais devenir actuellement infinie. Ainsi, en retenant ce qui est essentiellement vrai, et abandonnant ce qui est réellement inconcevable, nous parviendrons à reconnoître, que ce qui existe éternellement, est un Etre immuable et souverainement parfait. On voit par-là, que les difficultés qu'on peut former contre une durée éternelle successive, ne s'opposent point à cette vérité incontestable, que quelque chose existe éternellement. On ne peut donc pas les regarder comme vaines et sans solidité, sous le prétexte de leur opposition à une vérité clairement démontrée. Le D. Clarcke suppose, qu'il est démontré que quelque chose doit être actuellement infini en quantité; et il ajoûte, qu'on oppose à cette vérité plusieurs difficultés métaphysiques, qui ne viennent que de ce qu'on applique à l'infini les mesures et les relations des choses finies. Mais on a vu, que les preuves qu'on a données ci-dessus de l'impossibilité de l'infini actuel, sont fondées sur ces deux principes, que toute collection infinie d'unités ne peut être que la progression naturelle des nombres poussée à l'infini, et que par la nature même de cette progression, il implique contradiction qu'elle renferme aucun terme infini. Il ajoûte, qu'on suppose que le fini est partie aliquote de l'infini; ce qui n'est pas, puisqu'il n'est à l'infini, que comme le point mathématique est à la quantité avec laquelle il n'a point de proportion. Mais le D. Clarcke devoit faire attention que, suivant les notions de la Géométrie élémentaire, le point n'est aucunement partie ou élément de la quantité, au-lieu que dans une suite infinie chaque unité est une partie réelle de la suite. Ainsi son analogie est défectueuse. Il dit encore, qu'on suppose faussement, que tous les infinis doivent être égaux. Mais comme nous n'avons point employé cette supposition, nous n'en dirons rien. Il dit enfin, qu'on démontre mathématiquement, que la quantité est divisible à l'infini, qu'il faut donc rejeter comme vaines toutes les objections, tant celles qui supposent que les sommes totales de tous les infinis sont égales, que celles qu'on tire de la prétendue égalité ou inégalité numérique

des parties inégales. Nous accordons sans peine que la quantité est divisible à l'infini. Mais il faut ici remarquer, qu'autre chose est que la quantité soit divisible sans fin, et sans qu'on puisse arriver à un dernier terme de division ; autre chose, que cette division puisse être poussée à l'infini actuel. La divisibilité à l'infini de la quantité, telle qu'elle est démontré mathématiquement, ne renferme que l'idée de l'infini en puissance ; et elle n'est point fondée sur l'infini actuel, ainsi que je pourrois le démontrer rigoureusement si c'en étoit ici le lieu.

Enfin, comme cette Dissertation roule presque entièrement sur l'idée de la quantité ou de la grandeur, j'ai cru devoir ajouter ici une démonstration fort simple de la dépendance essentielle de la matière, déduite de cette même idée, quoiqu'elle eût pu avoir également lieu dans la Dissertation suivante.

Démonstration de la dépendance essentielle de la matière, tirée de l'idée de la grandeur.

Si l'infini absolu répugne, il est certain que la matière ne peut être infinie. Car si la matière étoit infinie, il y auroit une infinité de corps distincts les uns des autres, et par conséquent un nombre actuellement infini de termes simultanés. Et si la matière n'est pas infinie, je dis qu'elle ne peut exister nécessairement en vertu de son essence, et indépendamment d'un Etre supérieur. Je le démontre. Si la matière n'est pas infinie, elle a donc une mesure déterminée de grandeur, soit dans son étendue, soit dans le nombre de ses éléments : et si elle existe en vertu de son essence, il faut donc que cette mesure de grandeur avec laquelle elle a toujours existé, soit déterminée par son essence même. Car tout ce qui accompagne ou détermine l'existence originaire de la matière, doit être déterminé par sa nature, si elle existe d'elle-même en vertu de sa propre nature. Or cela est impossible. La grandeur ou l'étendue étant un attribut essentiel à la matière, tout ce qui est de l'essence de la grandeur, doit aussi appartenir à l'essence ou à la nature de la matière. Or la grandeur par son essence est susceptible du plus et du moins : c'est sa définition. Donc bien loin que la matière puisse par son essence être bornée

à une mesure déterminée de grandeur, au contraire par cela même que la grandeur lui est essentielle, elle en est toujours susceptible de plus ou de moins, Et en effet il est évident, qu' une plus grande ou une moindre grandeur ou étendue ne détruit pas l' idée ou essence de la matière. Cette essence se trouve également dans le plus grand et dans le plus petit corps. Donc la détermination d'une mesure précise de grandeur dans la matière, ne peut provenir de son essence. D'autre part, si la matière n'est pas infinie, elle ne peut exister sans une détermination de grandeur. Donc il faut qu'une cause extérieure détermine l'existence originaire de la matière, c'est-à dire que cette cause très-puissante lui donne l'existence déterminée à telle mesure de grandeur qu'il lui plait.

SECONDE DISSERTATION

Que l'existence et l'ordre de l'Univers ne peuvent être déterminés ni par les qualités primitives des corps, ni par les loix du mouvement.

§. I.

Réponse à quelques objections des Athées.

Je n'entreprends pas ici de hazarder des conjectures sur la nature de la matière, d'ériger ces conjectures en principes, et d'en déduire des conséquences On ne m'imputera point d'avoir voulu dévoiler, par des raisonnemens métaphysiques, ce qu'on aime à trouver impénétrable. L'usage que je me suis proposé de faire de l'art de raisonner dans cette Dissertation, consistera uniquement à combiner avec le principe de contradiction, quelques autres principes tirés d'une expérience généralement avouée : les principes étant certains, les résultats devront l'être aussi. Je tâcherai à la fin de satisfaire à quelques objections des Incrédules.

Premier principe. La matière dont les corps sont composés, quelle que soit son essence, est par sa nature indifférente au repos et au mouvement.

L'expérience, en nous apprenant que les corps persévèrent autant qu'il est en eux dans leur état de repos et de mouvement, nous fait connoître par une conséquence immédiate une propriété inséparablement attachée à la nature des corps, ou à la matière dont ils sont composés ; savoir, que cette matière persévère indifféremment par elle-même et à jamais dans l'un ou dans l'autre état, c'est-à-dire, qu'elle est de sa nature indifférente au repos ou au mouvement.

Corollaire. Donc la détermination actuelle au repos ou au mouvement, ne provient pas de l'essence même du corps, qui est en repos ou en mouvement, indépendamment d'une autre cause quelconque.

Je prie le Lecteur de suspendre pour un moment les objections que l'idée des facultés motrices qu'on attribue à

la matière, pourroit lui faire naître dans l'esprit ; on verra dans la suite que je ne les ai pas oubliées. Les défenseurs de ces facultés ne laissent pas de convenir, qu'un corps qui existeroit seul dans le vuide, seroit par sa nature incapable de se donner aucune détermination au repos ou au mouvement. La matière de ce corps est donc indifférente au repos et au mouvement.

Il faut ici bien remarquer, que la matière n'a pas seulement besoin d'une cause quelconque pour être déterminée à l'état du mouvement, mais encore pour être déterminée à l'état du repos. C'est un préjugé assez commun parmi les personnes peu versées dans la Philosophie, que l'inactivité et l'inertie de la matière doivent être naturellement suivies du repos, et qu'il n'est besoin de recourir à une cause étrangère quelconque, que pour trouver l'origine du mouvement.

Ce prejugé est pourtant directement contraire à la juste idée qu'on a communément de l'inertie de la matière. Par cette inertie la matière est également susceptible du repos et du mouvement, également indifférente à l'un et à l'autre. La matière aura donc également besoin, en vertu de son inertie, d'une cause quelconque pour la faire exister dans l'état du repos, comme pour la faire exister dans l'état du mouvement.

Second principe. La matière ne peut exister sans une détermination au repos ou au mouvement. Il est évident qu'il n'y a point d'état moyen entre le repos et le mouvement pour un être capable de l'un et de l'autre. Donc, par le principe de contradiction, la matière ne peut exister que dans l'un ou l'autre de ces deux états.

Proposition. La masse de la matière ne peut originairement exister en vertu de sa nature, indépendamment de tout autre être.

Preuve. Tout être qui existe par lui-même, de sa propre nature et indépendamment de tout autre être, doit avoir toutes les propriétés qui sont inséparablement attachées à sa nature, et ne peut avoir d'autres propriétés que celles qui découlent de sa nature même. Cet être doit avoir tout ce qui découle de sa nature : car il est impossible qu'une chose soit, et qu'elle n'ait pas tout ce qui est contenu dans son essence, comme il est impossible qu'il existe un triangle, et que ce triangle n'ait pas les angles égaux à deux

Digitized by Google

droits. Cet être ne peut avoir originairement que les propriétés renfermées dans sa nature ou essence: car il est impossible que ce qui n'a d'autre cause de son existence que sa nature, puisse avoir dès son existence primitive d'autres qualités, que celles qui sont déterminées par cette nature même. Donc, si la matière existe par elle-même en vertu de sa nature, et independamment de toute autre cause, elle doit être nécessairement accompagnée de l'indifférence au repos, et au mouvement; puisque cette indifférence est une propriété attachée à sa nature. D'un autre côté, elle doit exister sans aucune détermination actuelle au repos et au mouvement; puisqu'existant, comme on le suppose, en vertu de sa nature, elle ne peut avoir que les qualités ou conditions qui dérivent de sa nature, et qui sont ainsi déterminées par le principe même qui détermine son existence. Or l'état du repos et du mouvement n'est point déterminé par la nature de la matière. Donc, si la matière existe par elle-même, indépendamment de toute autre cause, elle doit exister avec la simple indifférence au repos et au mouvement, et sans aucune détermination actuelle à l'un ou à l'autre de ces deux états. Mais cet état de simple indifférence sans aucune détermination actuelle, est impossible par le principe de contradiction. Donc il est impossible que la matière existe avec les seules propriétés, qualités ou conditions, qui peuvent dépendre de sa nature seule. Donc elle ne peut exister en vertu de sa seule nature, et indépendamment de tout autre être.

Un exemple servira d'éclaircissement à cette preuve. Je suppose un Philosophe, qui dans la vue de rétablir un ancien système, prétende que l'eau élémentaire est le premier principe matériel de toutes choses; que l'eau par conséquent est le seul être qui existe originairement par nécessité de nature, de telle sorte que l'eau, en vertu de son essence, doive exister, comme le triangle, en vertu de son essence, doit avoir les trois angles égaux à deux droits. Il s'agit d'examiner cette thèse. Supposons qu'il soit démontré, de l'aveu même de notre Philosophe, que l'eau, qui selon lui, existe nécessairement, est pourtant de sa nature indifférente à l'état de la fluidité et de la glace; comme l'on convient que la matière est de sa nature indifférente au repos et au mouvement: supposons encore que par rapport à l'eau, il n'y ait aucun milieu entre ces deux

états ; comme entre le repos et le mouvement il n'est aucun état moyen pour la matière. Ces deux suppositions accordées, il en résulteroit contre ce Philosophe une démonstration évidente, que l'eau ne peut exister nécessairement en vertu de sa seule nature, et indépendamment de tout autre être. Car l'eau ne pouvant exister sans être ou fluide ou glacée, et n'étant ni l'un, ni l'autre par sa nature, sa nature seule ne peut lui donner tout ce qui est requis pour l'existence actuelle, savoir, une détermination actuelle à l'un ou à l'autre de ces deux états. Par la même raison, s'il est avoué, que la détermination actuelle au repos et au mouvement, ne peut provenir de la nature de la matière ; et s'il est évident que la matière ne peut pourtant exister sans être ou en repos ou en mouvement, c'est une conséquence nécessaire, que la matière n'a pas dans sa nature tout ce qui est nécessaire pour déterminer son existence, et qu'ainsi elle ne sauroit exister nécessairement et indépendamment de tout autre être. C'est comme si l'on disoit, qu'il est de la nature du triangle d'exister, mais qu'il n'est pas essentiellement déterminé à être ou équilatéral, ou scalène, ou isoscele. Car le triangle ne pouvant exister que de l'une de ces trois manières, si aucune n'est déterminée par la nature même du triangle, c'est une contradiction que le triangle puisse exister en vertu de sa nature.

Qu'on me permette d'ajouter ici une réflexion. Ce seroit, de l'aveu de tout le monde, une pensée bien absurde que de prétendre, qu'un Géomètre qui trace un triangle équilatéral, ne forme pas le triangle en lui-même, et qu'il ne fait que le déterminer à être equilatéral plutôt que scalène ou isoscele. On en conçoit aisément la raison ; on ne peut, pour ainsi dire, partager l'existence du triangle équilatéral, en séparant l'existence du triangle en général d'avec l'existence des déterminations qui en font un triangle équilateral, et supposer ainsi qu'on puisse ajouter ces déterminations à quelque triangle en général déjà existant. Mais j'ose dire, que plusieurs Philosophes tombent, sans s'en apercevoir, dans une pensée tout aussi étrange, lorsque par un préjugé assez commun ils s'imaginent, qu'un agent quelconque peut produire le mouvement dans un corps, sans produire l'existence même de ce corps. La raison est, que l'idée du repos et du mouvement dans un corps, renferme essentiellement l'idée de son existence, tout comme le

Digitized by Google

triangle équilatéral renferme l'idée du triangle en général, et que l'existence du corps conçu sans repos et sans mouvement, est une existence tout aussi abstraite que l'idée d'un triangle sans les déterminations qui le constituent équilatéral, isoscele, ou scalène. Si je dis un corps qui existe en un même lieu pendant un certain temps, je présente l'idée du repos: si je dis un corps qui existe successivement en différens lieux continus, je réveille l'idée du mouvement. Les termes de changement ou de permanence dont on se sert communément, renferment cette même idée de l'existence ou en un même lieu, ou en plusieurs lieux successivement. Cela supposé, il est clair qu'on ne peut produire le repos ou le mouvement dans un corps, qu'en le déterminant à exister ou dans un même lieu, ou dans une suite successive de lieux. Or l'existence du corps étant nécessairement affectée à l'un ou à l'autre de ces deux états, il est clair que la cause qui lui donne l'existence, doit le faire exister dans l'un ou dans l'autre de ces deux états, sans quoi elle ne lui donneroit qu'une existence abstraite. Et il n'y a que cette cause qui puisse lui donner effectivement le repos ou le mouvement, sans quoi il faudroit supposer, que le corps tient d'un agent une existence purement abstraite, et qu'un autre agent survenant lui ajoûte la détermination au repos ou au mouvement. Ce seroit supposer deux dessinateurs occupés à tracer un triangle équilatéral, dont l'un commenceroit par dessiner le triangle en général, et l'autre ajoûteroit les déterminations qui le constitueroient équilatéral. C'est faute d'avoir assez réfléchi sur cette matière, qu'on imagine que le repos et le mouvement sont des modifications qui n'affectent pas intimement l'existence du corps, et qu'on peut lui appliquer, à peu-près comme un peintre applique ses couleurs sur la toile. La toile peut exister sans les couleurs; mais le corps ne peut exister sans être ou en repos ou en mouvement.

Je viens à l'objection que j'ai indiquée ci-dessus. On avoue, dira-t-on, que la détermination actuelle au repos ou au mouvement, ne procède pas directement à la vérité de la nature de la matière, mais on soutient que la matière, quoiqu'indifférente au repos et au mouvement, peut avoir des facultés motrices répandues dans ses parties, au moyen desquelles une partie agira sur l'autre et la déterminera au mouvement.

Pour détruire cette objection, il suffira de remarquer, que dans cette hypothèse la détermination actuelle au mouvement suppose l'existence, et même un état déterminé de coëxistence entre les corps ou les parties dont la matière est composée. Car toute action réciproque donnée suppose un tel état de coëxistence plutôt que tout autre : une telle action qui suit de la coëxistence même, ne peut donc servir à déterminer cette coëxistence, ni par conséquent l'existence primitive de la matière et de ses particules. Cette coëxistence n'est pas non plus déterminée par leur nature, puisqu'aucune relation de distance ne leur est essentielle, et qu'elles en changent continuellement sans rien perdre de leur nature. Donc il faut recourir à quelque autre cause pour déterminer cet état de coëxistence entre les particules ou éléments, qui doit être donné pour que ces éléments puissent agir les uns sur les autres.

Soient deux parties ou éléments de la matière A et B, l'un et l'autre considérés séparément sont par leur nature indifférents au repos et au mouvement. Or par la supposition des adversaires qui font dépendre la détermination au repos et au mouvement de l'action réciproque des parties de la matière en vertu de leurs qualités motrices, A ne peut avoir une détermination actuelle à l'état du repos ou du mouvement, qu'en vertu de l'action de B sur lui : d'autre part il ne peut exister sans cette détermination à l un ou à l'autre état. Donc l'existence de A ne dépend pas seulement de sa propre nature, mais encore de l'action de B, ou de C ec. Par la même raison l'existence de B dépend de l'action de A, en tant que déterminant au repos ou au mouvement. Mais l'action mutuelle de B sur A, et de A sur B, ne peut s'exercer qu'ensuite de certaines relations de distance, et de proximité entre A et B ; puisque l'action n'a lieu actuellement, et n'est telle qu'au moyen de ces circonstances ou conditions données. D'autre part une telle relation suppose déjà l'existence de A et de B. Donc on fait dépendre cette existence d'une condition qui suppose déjà visiblement cette existence.

En vain diroit-on que l'existence, la coëxistence et l'action sont éternelles. Cela n'empêche pas que l'une ne dépende de l'autre ; et c'est toujours l'action éternelle qui doit être déterminée en vertu de la coëxistence éternelle, et non la coëxistence éternelle en vertu de l'action. Ce sont là des

connexions ou des rapports de dépendance, que l'éternité ne change pas. Puis donc que l'état de la coëxistence éternelle n'est pas déterminée par l'action des particules de la matière qui suppose cette coëxistence déterminée, il faut que cet etat soit déterminé ou par la nature de la matière, ou par un autre être. Il ne l'est pas par la nature de la matière: donc, ec.

En second lieu, supposer que la matière reçoit sa détermination au mouvement, en vertu de l'action que les particules exercent entre elles, c'est supposer que la matière considérée antérieurement à cette action seroit par sa nature determinée à l'état du repos. C'est supposer que s'il existoit un seul élément de matière, cet élément existant par sa nature, seroit déterminé par sa nature également à l'existence et au repos. Mais cette supposition répugne, comme on l'a fait voir, à l'indifférence de la matière au repos et au mouvement, par laquelle l'état du repos n'est pas plus étroitement lié à son existence que l'état du mouvement. Examinons en troisième lieu un peu plus en détail ces principes d'activité qu'on attribue à la matière. Quoique je sois persuadé par le raisonnement contenu dans la réflexion que j'ai proposée ci-dessus, que les corps ne peuvent point avoir de force véritablement mouvante, et qu'ils ne sont ainsi par leur choc ou par leur position réciproque, que les causes occasionelles de la communication des mouvements, ensuite des loix établies par le Créateur, je n'avancerai pourtant rien qui tende à combattre le sentiment contraire. Je consens qu'on admette dans la matière des facultés motrices, pourvu qu'on les reconnoisse dépendantes d'un Etre suprême qui les lui ait communiquées. Je me borne ici à faire voir, que quelque principe d'activité qu'on veuille supposer dans la matière, on ne sauroit en déduire la détermination originaire au repos ou au mouvement. Ce principe d'activité ne peut se déployer que par l'impulsion ou par une vertu intérieure d'attraction et de répulsion. Ce qui donne trois cas possibles. Ou tout se fait dans la nature par impulsion, ou bien l'attraction se combine avec l'impulsion, comme dans le système de Newton, ou enfin il n'y a que des attractions et des répulsions.

Si on n'admet d'autre cause du mouvement que l'impulsion, il est clair que le principe originaire du mouvement ne peut être contenu dans la matière: car toutes les parties

de la matière étant, selon ce système, indifférentes au repos et au mouvement, elles ne peuvent être déterminées au mouvement que par l'impulsion. Mais l'impulsion suppose le mouvement actuel: donc elle ne peut être le principe originaire du mouvement.

Si en retenant l'impulsion, on ne fait qu'y joindre le principe de l'attraction, non seulement comme une cause inconnue quelconque d'un effet connu, mais comme une vertu proprement dite qui réside intérieurement dans les corps, il sera également impossible de trouver dans la matière la première origine du mouvement. Dans ce système la force centrifuge des Planètes dépend de leur projection dans une direction perpendiculaire, ou oblique, à la ligne par laquelle ces corps tendent au centre en vertu de l'attraction. Cette projection ne dépend donc pas de l'attraction, mais de l'impulsion. Or l'impulsion suppose originairement le principe du mouvement distingué de la matière: donc ec. Je crois inutile de faire ici mention de la répulsion. Cette force n'agit que dans les moindres distances, elle n'agit que dans une direction contraire, et non point ou perpendiculaire, ou oblique, à celle de l'attraction. Elle ne peut donc être le principe de la projection des Planètes et des Comètes, de ces corps isolés et séparés du reste de la matière par un vuide immense.

Enfin en n'admettant que des attractions et des répulsions, la même impossibilité ne laisse pas que de subsister. L'action mutuelle des parties de la matière qui s'attirent ou se repoussent, suppose ces parties originairement placées ou éparpillées dans l'espace, et dans une position donnée. Or ce rapport de distance originaire, cette position sans laquelle l'action ne peut avoir lieu, par quel principe est-elle déterminée? Elle ne peut l'être par l'existence prétendue nécessaire de la matière. Car en supposant même que ses parties existent nécessairement, ni la nature de ces parties, ni leur existence nécessaire ne déterminent point leur position originaire à une distance donnée plutôt qu'à toute autre possible, puisque ce rapport de distance peut changer sans préjudice de la nature et de l'existence de ces parties. Elle ne peut l'être par l'attraction et la répulsion considérées en elles-mêmes; car ces forces se déploient toujours à quelque distance qu'on suppose les agents qui s'attirent et se repoussent. Elle ne peut l'être par l'action déterminée de ces agents,

puisque cette action ne peut être donnée qu'en supposant une position donnée. Il y auroit certainement une absurdité manifeste à dire, que l'existence de la matière dépend de l'action de ses parties. Car quoiqu'on suppose l'une et l'autre éternelles, il est pourtant clair, que l'existence est le fondement de l'action, et l'action une suite de l'existence. Ainsi l'existence de la matière precède, si non par succession de temps, du moins par ordre de nature, l'attraction mutuelle de ses parties. Mais l'existence et la position des parties sont absolument simultanées. On ne peut concevoir les parties de la matière coëxistantes, sans les concevoir dans une position donnée des unes à l'égard des autres. Donc cette position, non moins que l'existence, précède par nature l'action mutuelle de ces parties. Donc cette position n'étant déterminée ni par la nature, ni par le pouvoir actif des parties, ni par leur action mutuelle, elle ne peut l'être que par un principe distinct de la matière. La matière ne peut donc exister indépendamment d'un Etre supérieur.

Je conclus donc, que si le pouvoir actif de la matière dépend de l'impulsion, ou en tout comme dans le système Carthésien, ou en partie comme dans le Newtonien, on doit reconnoître, que la matière n'a jamais pu exercer d'elle-même ce pouvoir; puisque l'impulsion qui doit être la première origine du mouvement, suppose le mouvement établi, et qu'étant ainsi comme une cause moyenne entre le mouvement qu'elle produit, et celui dont elle part, elle ne peut en être la source primitive. Que si l'on suppose au contraire, que la matière ne deploie son pouvoir actif que par des attractions et des répulsions, on est du moins obligé de reconnoître, que l'action suppose non seulement ces forces dans les parties qui agissent les unes sur les autres, mais encore une position donnée entre ces parties: position qui ne peut être déterminée par l'action qui en est une suite, et qui ne l'étant pas d'ailleurs par la nature de la matière, rend impossible son existence indépendante.

§. II.

Que la suite des mutations de l'Univers ne peut être déterminée par le principe de la conservation de la force, ensuite des loix du mouvement.

J'ai prouvé jusqu'ici, que quelque sorte de pouvoir actif qu'on veuille attribuer à la matière, on ne sauroit pourtant trouver ni dans la nature de la matière, ni dans les forces dont on la suppose revêtue, tout ce qui doit nécessairement concourir à déterminer, soit l'existence, soit l'action réciproque et individuelle de ses parties. En vain les Incrédules objecteroient-ils, que la loi selon laquelle la force qui anime l'univers, se déploie entre ses différentes parties dans la communication des mouvements, établit un ordre fixe et immuable que rien ne peut déranger, et qu'ainsi les parties de la matière ne sont pas indifférentes à toutes sortes de positions; mais qu'il est un ordre de position déterminé par la nature de la force universelle, qui se conserve toujours la même en vertu de la loi de son action.

Nous avons prévenu cette objection. Je veux accorder aux Incrédules pour un moment, que dans l'action quelconque des corps les uns sur les autres, il y ait une loi essentielle qui règle la communication des mouvements; mais cette loi ne fait que déterminer la quantité du mouvement qui doit résulter de l'action de deux ou de plusieurs corps, ensuite de leurs masses et de leurs distances. Quelque changement qu'on introduise dans ces conditions qui déterminent l'action, cette loi a également lieu; elle s'étend à toutes les combinaisons possibles de masses et de distances: donc elle ne peut en déterminer originairement aucune en particulier. Cette loi n'a lieu, que quand tout ce qui doit concourir à l'action, est déterminé. Or on a prouvé, que cette détermination ne peut provenir ni de la matière, ni de son pouvoir actif.

Je dis en second lieu, qu'en ne supposant dans la nature que la seule impulsion, les loix de la mécanique pourroient paroître établir un ordre fixe et constant dans la distribution des mouvements. On démontre, que dans un système quelconque de corps élastiques qui se choquent,

la somme du mouvement de même part est toujours la même ; et si l'on veut donner le nom de force à ce qui résulte de la masse multipliée par le quarré de la vitesse, on trouve selon cette hypothèse, que dans la distribution des mouvements cette force se conserve sans augmentation et sans diminution. Mais les Incrédules ne peuvent tirer aucun avantage de ce sentiment. S'il n'y a que de l'impulsion dans la nature, on a prouvé ci-dessus, que le principe primitif du mouvement n'est pas dans la collection des corps qui se choquent. Il faut remonter à une cause distincte de l'Univers, qui lui imprime le mouvement et fixe les loix de sa distribution. Il n'y a donc point ici d'ordre métaphysiquement nécessaire et invariable qui exige une suite de positions données en vertu d'une force inaltérable, et qui sans changer dans le tout, opère les changements dans les parties.

Je dis en troisième lieu, qu'en admettant des forces motrices d'attraction et de répulsion dans la matière, il est faux que cette force vive universelle qu'on suppose agir par une loi invariable qui doit toujours la conserver, puisse avoir lieu. Je dis, qu'il est des cas où elle peut augmenter ou diminuer, et qu'étant ainsi sujette à variation, elle ne peut être le principe d'un ordre métaphysiquement nécessaire dans l'Univers. Voici la preuve de ce que j'avance. L'homme est un agent capable de produire par ses actions volontaires du mouvement dans la nature. Il ne s'agit pas ici d'examiner, si la volonté est cause efficiente ou simplement occasionelle de ce mouvement. Je n'entreprends pas non plus de combattre l'absurde prétention de ceux, qui faisant dépendre l'intelligence de l'organisation, soumettent les actions volontaires aux loix du mouvement. Que l'homme soit un agent tout matériel et sans liberté, il n'est pas moins vrai, qu'il est au pouvoir d'un homme d'élever de terre un caillou, de le tenir suspendu entre ses doigts, et enfin de le laisser tomber. Qu'on suppose tant qu'on voudra, que la force vive a pu se conserver dans toute la suite des mouvements organiques qui ont eu lieu, du moment où le corps s'est abaissé pour prendre le caillou, jusqu'à celui où la main l'a lâché. Mais dès ce moment le jeu de la machine ne contribue plus au mouvement accéléré du caillou qui tombe : qu'il emploie dans sa chûte une seconde ou dix secondes avant que de s'arrêter, la main ne fait

plus rien à cette augmentation de vitesse qu'il acquiert en tombant, ni à la force vive qui en résulte, et qui dans le second cas est cent fois plus grande que dans le premier. Cette augmentation dépend uniquement de la gravité. Si cette force agit par les coups redoublés d'un fluide, nous pourrons concevoir que ce qui s'acquiert d'un côté se perd de l'autre, et qu'ainsi la force vive peut toujours demeurer la même dans l'Univers. Mais si la vitesse que le corps acquiert dans la chûte, est l'effet d'une attraction proprement dite qui l'entraine au centre, il est évident, que cette attraction communique au corps qui tombe un surplus de mouvement ou de vitesse, sans le dérober à aucun des autres corps qui se meuvent dans l'Univers. Or qu'une pierre qu'on lâche d'une tour, rencontre une terrasse à deux toises au-dessous, ou qu'elle aille tomber au fond d'un précipice, ce sont deux cas également possibles: ni l'un ni l'autre n'est déterminé par le principe de la conservation de la force vive, puisque cette conservation a également lieu dans l'un et l'autre cas, jusqu'au moment où la pierre est lâchée. Cependant le second cas donné, il se fait une augmentation prodigieuse de force vive dans l'Univers. Qu'une goutte d'eau vienne à tomber sur du cuivre fondu, il en naîtra subitement une violente explosion. Un pouvoir inconnu lancera de toute part des tourbillons de métal enflammé. Si cet effet dépend de l'action d'un fluide extrêmement élastique, ensuite d'un dérangement survenu à son équilibre, on n'aura pas de peine à concevoir, comment le centre commun de gravité du système peut n'être pas affecté par le mouvement subit qu'un peu d'humidité occasionne dans la masse du cuivre fondu. Mais si ce pouvoir est une force de répulsion, il est évident, que le mouvement s'augmente d'un côté, sans qu'il s'en perde de l'autre; en un mot que ce surplus de mouvement n'est pas communiqué, mais qu'il est produit. Donc dans cette hypothèse le système de l'Univers n'est pas invariablement déterminé par le principe de la conservation de la force vive, puisqu'il est des cas possibles où l'on voit que cette force doit augmenter, et que ces cas mêmes ne sont point déterminés en vertu de ce principe. Donc les Incrédules qui recourent au système de la nécessité métaphysique des loix du mouvement pour s'éloigner du hazard d'Epicure, retombent dans le

même absurde, qui consiste à admettre quelque chose de déterminé sans un principe suffisant de détermination.

§. III.

Examen d'une nouvelle hypothèse. Qu'il n'y a point d'ordre déterminé essentiellement conséquent aux qualités primitives de la matière.

En vain diroit-on encore, qu'en concevant la formation de l'Univers sous l'idée de la formation d'un corps élastique, on trouvera qu'il est un ordre déterminé qui dépend des qualités essentielles aux éléments qui le composent. Cette dangereuse conséquence que des esprits frivoles pourroient tirer des principes d'un celebre Ecrivain par un étrange abus de ses pensées et contre son intention, est directement opposée à tout ce que nous avons jusqu'ici déduit immédiatement des propriétés qu'une expérience générale nous oblige de reconnoître dans la matière. Si deux molécules, dit on, s'attirent reciproquement, elles se disposent l'une par rapport à l'autre selon les loix de leurs attractions, leurs figures, ec. Si ce système de deux molécules en attire une troisième dont il soit réciproquement attiré, ces trois molécules se disposeront de même, et formeront un système qu'on appelle un corps élastique. Le système planétaire, l'Univers n'est qu'un corps élastique: le cahos est une impossibilité; car il est un ordre essentiellement conséquent aux qualités primitives de la matière. Si l'on considère un tel système dans le vuide, il sera indestructible, imperturbable, éternel. Si l'on en suppose les parties dispersées dans l'immensité de l'espace; comme les qualités, telles que l'attraction, se propagent à l'infini, lorsque rien ne resserre la sphère de leur action, ces parties dont les figures n'auront point varié, et qui seront animées des mêmes forces, se coordonneront derechef, comme elles étoient coordonnées, et reformeront dans quelque point de l'espace et dans quelque instant de la durée un corps élastique.

Tel est l'exposé de cette nouvelle hypothèse, dont je crois qu'on peut démontrer rigoureusement tout le contraire. Je dis qu'un nombre quelconque de molécules peut, ensuite des loix de leurs attractions, de leurs figures ec.,

former autant de systêmes ou d'ordres différents, qu'il peut fournir de différentes combinaisons ou arrangements ; que tous ces systêmes sont également possibles, et qu'il n'est par conséquent aucun ordre essentiellement conséquent aux qualités de la matière.

Je suivrai la supposition que fait l'Auteur, pour éclaircir et prouver son sentiment. Examinons donc ce qui doit arriver, en supposant les parties qui composent l'Univers dispersées dans l'immensité de l'espace.

Ces parties tendront à se rejoindre et à se coordonner derechef, en vertu de leur attraction réciproque qui se propage à l'infini. C'est ce qu'on accorde sans peine. Mais quel systême formeront-elles en se coordonnant de nouveau ? Il est visible que la détermination de ce systême ne dépend pas simplement de l'attraction, de la figure, de la grosseur, de la densité des molécules éparpillées dans l'espace: elle dépendra encore de la situation réciproque de ces mêmes molécules. Selon que les unes seront supposées plus ou moins proches, avec des particules intermédiaires ou autrement, il est clair qu'en se rapprochant et se coordonnant, elles formeront, en vertu de leur attraction, de leurs figures ec., autant de systêmes différents, qu'il y a de situations différentes, dans lesquelles on peut les concevoir éparpillées dans l'espace. Il n'y a qu'une situation donnée contre un nombre indéfini d'autres également possibles, d'où ces particules venant à se rejoindre, puissent former le même systême en un point de l'espace, et en un instant de la durée. On sait, que la terre est constituée de façon, que des couches de matière spécifiquement plus pesantes, se trouvent placées audessus d'autres couches plus légères. En supposant les molécules de la terre projetées dans l'espace et éparpillées avec tout le reste des particules qui composent l'Univers, il est une situation, à la vérité, d'où elles viendroient se rejoindre dans le même ordre où elles sont. Mais cette situation est unique : toute autre situation donneroit un arrangement différent. Il en est une, où la disposition des couches suivroit l'ordre des densités : il en est plusieurs, où les molécules de la terre se mêlant avec celles d'une Comète, augmenteroient la masse totale, ou plusieurs Planètes se fondroient en une seule, ou une seule se partageroit en plusieurs. Il n'est donc point d'ordre essentiellement conséquent aux qualités primitives de la ma-

Digitized by Google

tière, puisque ces qualités primitives se prêtent également à un nombre indéfini d'ordres différents. Les molécules de la matière, quelque grosseur, quelque figure, quelque densité qu'on leur suppose, quelque loi d'attraction qu'elles suivent, exercent nécessairement toute l'activité qu'elles peuvent exercer. Donc deux particules quelconques étant près l'une de l'autre, commenceront à se rapprocher, et n'attendront pas à se joindre qu'une plus éloignée soit venue se placer entre deux : d'autres molécules survenant et se précipitant sur une masse déjà formée, composeront un tout qui sera tout autre qu'il n'eût été, si d'autres parties eussent été les premières à se rencontrer.

Il est donc vrai que le système présent de l'univers n'est pas suffisamment déterminé par les seules qualités primitives de la matière, et qu'il faut de plus recourir à une situation originale pour amener les molécules, en vertu de leurs qualités primitives, dans l'ordre où elles sont : situation dont la raison n'est pas contenue dans ces qualités mêmes.

Si, pour trouver le principe déterminant de cette situation originale, on prétendoit qu'il est essentiel à deux molécules données de se mettre dans une situation fixe et constante l'une à l'égard de l'autre, les conséquences de ce paradoxe en dévoileroient bien-tôt l'absurdité. Il s'ensuivroit en effet, que cette situation ne pourroit plus varier ; puisque, si elle étoit sujette à variation, il seroit faux qu'une molécule exigeât essentiellement une coordination donnée avec une autre molécule. Aussi ne fait-on pas difficulté d'avouer, que cet ordre dans le vuide seroit indestructible, imperturbable, éternel. Ce doit donc être le cas du système de l'univers qu'on suppose placé dans l'espace. Si cet ordre est déterminé par quelque chose d'essentiel aux éléments, en vertu de quoi ils exigent une telle coordination à préférence de toute autre, cette coordination ne pourra non plus changer que l'essence des éléments. Donc, si les Planètes se meuvent, si l'air se condense et se raréfie, si la terre s'ébranle, si tous les corps prennent de nouvelles formes ; il n'est point de coordination fixe et déterminée essentielle aux éléments qui les composent, puisque ces changements proviennent d'une variation dans la coordination respective des molécules ou éléments. Un système appellé corps élastique, tel que l'Auteur le décrit,

formé dans le vuide par une coordination conséquente aux qualités primitives des molécules qui le composent, seroit sans doute *imperturbable*, et resteroit éternellement dans l'inaction. Car une fois que ces molécules auroient pris la situation respective qu'exigent leurs qualités primitives, elles devroient y rester toujours en vertu de ces mêmes qualités. Donc, pour donner l'action à ce corps élastique, il faudroit recourir à une force étraugère perturbatrice de l'ordre naturellement convenable aux éléments de ce corps. Si l'univers n'est donc qu'un corps élastique formé par une coordination essentiellement conséquent aux qualités primitives de ses molécules, ce système se trouvera dans un état d'inaction, ses molécules devront rester perpétuellement dans la situation respective où elles doivent être par une conséquence essentielle de leurs qualités primitives. Donc, pour donner le branle à cette machine élastique, émouvoir ses parties et les mettre dans un jeu perpétuel d'action et de réaction, il faut nécessairement recourir à une force indépendante de ces qualités primitives de la matière, à une force étrangère à la collection de tous les éléments de l'univers, et supérieure à l'univers. C'est sans doute le sentiment du célèbre Ecrivain dont j'ai rapporté quelques passages, uniquement dans la vue d'écarter les dangereuses conséquences que les esprits libertins voudroient injustement autoriser par ses principes.

Dira-t-on encore, en abusant de quelque autre expression du même Auteur (*p.* 191.), qu'il est arrivé aux éléments qui composent l'univers, de se réunir dans l'ordre où ils sont, parce qu'il étoit possible que cela se fit? Cette réponse ne confirme-t-elle pas pleinement la vérité de ce que nous avons tâché de prouver jusqu'ici; savoir, qu'entre tous les arrangements que peuvent prendre les éléments de l'univers, en conséquence de leurs qualités primitives des éléments, il est un nombre indéfini d'arrangements possibles? Et que s'il y en a un qui ait eu lieu à préférence, ce n'est pas qu'il fût le seul nécessairement déterminé par les qualités primitives, et par conséquent le seul possible; mais qu'étant autant possible que les autres, il a eu lieu, parce qu'il y en eût un. Mais cette réponse même dans la bouche d'un Incrédule n'est-elle pas un aveu mortifiant de l'engagement le plus opiniâtre à soutenir la cause la plus désespérée? Quoi donc! est-ce donner la

raison suffisante de la position de deux dez, de dire que cette position étoit possible? N'est-il pas évident, que pour amener deux dez à cette position possible plutôt qu'à toute autre également possible, il faut un concours de principes déterminés pour donner et régler l'impression du mouvement, de telle sorte qu'il en résulte cette position à préférence de toute autre? N'est-il pas évident, que si un de ces principes venoit à manquer ou à varier, il en résulteroit une différente position? Si la main qui les a jetés sur un plan raboteux, les avoit jetés sur un plan uni, sans qu'il y eût dans l'action de la main aucun autre changement, la différence du frottement auroit occasioné une différence dans le mouvement, et une tour de plus ou de moins auroit donné une position différente. Donc, pour amener les éléments à une situation donnée, il faut un principe déterminé. Donc, en supposant l'universalité des eléments de la matière susceptible d'un nombre indéfini d'arrangements tous également possibles, il implique contradiction qu'aucun de ces arrangements puisse avoir lieu en vertu de sa simple possibilité, indépendamment d'un principe déterminé qui fasse prévaloir, pour ainsi dire, la possibilité de l'un à la possibilité de tous les autres.

Je reviens donc à l'argument invincible que j'ai proposé ci-dessus. La matière ne peut exister sans que ses éléments ayent entr'eux un ordre donné de coëxistence; car rien d'abstrait n'existe. Si la matière existe originairement par sa propre nature, il faut donc qu'il y ait entre les éléments qui la composent un ordre de coëxistence déterminé par leur nature même, et aussi nécessaire que l'existence de la matière. Cet ordre ne pourra donc non plus changer que la matière peut s'anéantir. Et si cette relation déterminée de coëxistence ne peut changer, point de variation dans l'univers. Si au contraire les relations de coëxistence changent à tout moment, l'existence originaire de la matière n'entraîne donc point essentiellement avec elle aucun ordre déterminé de situation d'une coëxistence préférablement à tout autre. Donc elle ne peut exister originairement par sa propre nature; puisque sa nature, ne déterminant aucun ordre de coëxistence, ne fournit pas toutes les conditions requises à l'existence.

Doit-on enfin s'occuper sérieusement à réfuter l'absurde chimère de ceux qui prêtent aux premiers éléments des

corps des sentiments analogues à ceux des animaux, sentiments qui les portent à s'approcher ou à s'éloigner par une sorte de desir ou d'aversion réciproque ? Songe-t-on que l'animal qui s'éloigne ou s'approche du feu, est plus ou moins affecté par les particules ignées qui se répandant tout à l'entour, font sur les organes une impression plus ou moins forte en une raison donnée du moindre ou du plus grand éloignement. Cette impression plus ou moins vive étant suivie dans l'animal d'un sentiment de plaisir ou de douleur, il est aisé de concevoir comment elle peut le déterminer à rechercher une situation donnée préférablement à toute autre par rapport au feu. Mais deux éléments placés dans le vuide à une distance quelconque, quel moyen ont-ils de s'apercevoir et de se reconnoître ? Et comment peut-il arriver qu'un élément qui donne du plaisir à un autre élément, à la distance d'un pied, lui cause de la douleur et le fasse fuir, pour peu qu'il l'approche davantage ? Il faut sans doute que ces éléments ayent les idées innées de tout ce qui les environne, pour apercevoir ce qui est autour d'eux sans aucune communication intermédiaire. Mais si ce genre de perception ne dépend d'aucune impression organique, comme cela doit être dans les premiers éléments, (puisque des éléments simples ne peuvent agir les uns sur les autres, comme le feu agit sur les organes de l'animal) le plus ou le moins de distance de l'objet aperçu ne peut y apporter aucune variation. Il n'en est pas comme du feu qui est plus sensible à une moindre distance, parce qu'il y agit par un plus grand nombre de particules. Un élément doit apercevoir un autre élément à mille lieues comme à une ligne de distance, puisque cette perception est immédiate et indépendante de tout milieu intermédiaire. Ainsi, à quelque intervalle qu'on les suppose, ils seront également présents, puisqu'ils s'apercevront également. En vain chercheroient-ils à s'approcher pour avoir la satisfaction de se voir de plus près ; ils ne se connoîtroient pas mieux. En vain tendroient-ils à s'éloigner pour s'épargner le déplaisir d'une présence incommode ; l'éloignement ne pourra pas leur ôter la vue de l'objet qu'ils fuient. Mais enfin de quel droit ose-t-on proposer de pareilles chimères ? Sont-elles fondées sur l'expérience ? Ont-elles quelque apparence de raison ? L'esprit peut-il s'y arrêter ?

Voilà pourtant les armes avec lesquelles le foible, et téméraire orgueil des humains ose s'élever contre la Divinité. L'Incrédule peut-il ne pas voir dans ces absurdités sa juste condamnation ? Un sentiment naturel porte généralement tous les hommes à reconnoître un Dieu à la vue de l'univers. C'est pour combattre ce sentiment de l'humanité, pour étouffer cette première étincelle de la raison, que l'Athée ne cesse de mettre son esprit à la torture. Quels efforts ne doivent pas lui coûter des spéculations aussi creuses que celles dont nous venons de donner l'exposé ? Peut-il se flatter d'être conduit par l'amour du vrai dans ce labyrinthe de difficultés et de subtilités, où il tâche d'avancer toujours malgré l'obscurité qui l'environne de toutes parts, malgré les contradictions qu'il est obligé de franchir à chaque pas ? Concluons donc, que tout homme qui méconnoît la Divinité, est coupable d'un aveuglement aussi étrange que volontaire.

§. IV.

Réponse a quelques difficultés des Athées.

S'il est un Dieu, dit l'Athée, il doit être bienfaisant, il doit être la bonté même. Il est d'ailleurs si puissant. D'où vient donc qu'il y a des malheureux sur la terre ? Pourquoi la vertu gémit-elle ? Pourquoi le vice triomphe-t-il ? C'est là, dit un célèbre Ecrivain, le dernier refuge des Athées. Je n'ignore pas qu'on trouve cette objection solidement réfutée dans la plûpart de nos meilleurs Livres sur la Religion. Elle l'a sur-tout été par le grand Bourdaloue, dont la saine éloquence fera toujours sentir à ceux qui voudront l'écouter, la force et la grandeur des augustes vérités du Christianisme. Mais a-t-on pris soin de faire assez remarquer comment cette objection est plus propre à trahir la cause de l'Athéisme, qu'à la favoriser ; et que c'est là un de ces raisonnements qui se détruisent eux-mêmes, parce qu'ils menent à des conséquences qui renversent les principes sur lesquels on prétend les établir ?

S'il étoit un Dieu, dit l'Athée, il ne permettroit pas qu'il y eût des malheureux, et sur tout que l'innocent fût opprimé sous la puissance d'un coupable fortuné. Donc

l'Athée reconnoît ici, qu'il convient à la nature d'un Etre intelligent de faire du bien, d'empêcher le mal, de régler sa volonté sur l'ordre que prescrit la justice et l'équité; et qu'il ne peut violer cet ordre sans se dégrader, sans manquer d'une perfection convenable à sa nature. En effet, tout ce que cette objection présente de spécieux, est fondé sur ce principe: Que la justice et la bonté doivent accompagner un Etre souverainement parfait, et que ces attributs moraux sont de véritables perfections dans un être intelligent; qu'il est ainsi un ordre moral de justice et de vertu; que cet ordre est immuable et nécessaire; qu'il est indépendant des préjugés, et fondé par conséquent sur le vrai. Qu'on suppose pour un moment, avec Hobbes, que la loi qui distingue le juste de l'injuste, l'honnête du déshonnête, n'est fondée que sur les conventions de l'état civil; que dans l'état de nature il n'est donc rien encore de juste et d'injuste; que dans cet état tout être intelligent a droit de faire tout ce qui lui plaît et tout ce qu'il peut au moyen de ses facultés naturelles; qu'un homme qui dans cet état se seroit assujetti quelques autres hommes par force ou par ruse, ne commettroit rien d'injuste à leur égard, quelque traitement qu'il leur fît souffrir, quand ce seroit pour se repaître avec Néron du cruel plaisir de leur donner la mort, et de leur en faire sentir toutes les horreurs. Dans cet affreux système que l'humanité ne peut rapporter sans souffrir, la vertu et la justice ne sont que de vains noms; et il n'est point de qualité morale et de perfection réelle, qui réponde à ces mots. Le défaut de bonté morale et de justice ne sauroit donc fournir dans ce système la moindre preuve contre l'existence d'un Etre souverainement puissant et intelligent, qui maître du monde par sa puissance, pourroit, sans déroger aux perfections réelles de sa nature, se plaire également dans le malheur comme dans le bonheur de ses sujets. Il est donc évident que le raisonnement de l'Athée ne peut se tourner en objection contre l'existence de Dieu, qu'en supposant que les qualités morales de la justice et de la bonté sont des attributs ou perfections réelles qui conviennent à la nature d'un Etre doué d'intelligence et de raison. Mais cette supposition même renverse les fondements de l'Athéisme d'Epicure, de Spinosa, d'Hobbes, qui n'admettant rien que de matériel, ne reconnoissent non plus d'autres qualités réelles dans la nature, que celles qui dérivent de la substance matérielle dont

les individus sont composés, ni d'autre ordre que celui qui résulte de l'enchaînement des corps et de leurs impressions physiques et réciproques. Aussi la justice n'a-t-elle chez eux d'autre prix que celui qu'elle tire de la coutume ou de l'utilité: *Utilitas justi prope mater et aequi*. S'il est donc un ordre de moralité fondé sur le vrai, si cet ordre est la loi des intelligences, s'il est en elles la source d'une perfection réelle convenable à leur nature; il faut convenir que la nature de l'intelligence susceptible d'une perfection ou d'un attribut qui n'est point compris dans la classe des affections physiques de la matière, est autant indépendante de la matière, que l'ordre de la moralité est indépendant des qualités et des combinaisons physiques des éléments. Cet ordre moral ne sert pas seulement à nous faire apercevoir une différence essentielle entre la nature de la matière et celle de l'intelligence; il élève encore notre esprit à devoir reconnoître l'autorité d'un Législateur suprême. En effet, s'il est une loi qui mette des bornes éternelles entre le juste et l'injuste, si cette loi impose une véritable obligation; il faut qu'elle soit accompagnée d'une sanction convenable; il faut que l'homme ne puisse être heureux, s'il n'observe cette loi; et qu'il soit malheureux, s'il la néglige. Sans une telle sanction, l'obligation de cette loi seroit inviolable, comme on le suppose; et cependant elle cesseroit de l'être, dès le moment que le bonheur de l'homme pourroit en être indépendant. On ne peut éviter cette contradiction, si l'on ne joint à l'obligation inviolable de la loi naturelle une sanction à laquelle l'homme ne puisse jamais se soustraire. Or cette sanction ne peut être établie que par un Législateur suprême, infiniment juste, infiniment sage, infiniment puissant. J'ai tâché de pousser cet argument jusqu'à la démonstration dans un petit Discours imprimé à la suite de ma Dissertation Latine sur la nécessité de la vertu politique dans la Monarchie.

En second lieu, que prétend-on conclure de cette objection? Veut-on nous faire avouer que nous ne saurions donner la raison pourquoi Dieu permet qu'il y ait du mal? Nous l'avouerons sans peine. Veut-on conclure de cet aveu que, dans l'ordre de la Providence dont il nous est impossible d'embrasser toute l'étendue, il ne peut y avoir aucune fin légitime, digne de la sagesse et de la bonté de Dieu, à laquelle cet Etre souverain rapporte la permission du mal?

Mais ne seroit-ce pas là supposer ce que l'on reconnoît être impossible? savoir, que l'homme puisse pénétrer toute la profondeur des desseins de la Providence, de telle sorte que, s'il étoit une fin légitime de la permission du mal, l'homme ne pourroit pas l'ignorer? C'est une vérité constante, et à la portée de tous les esprits, qu'il peut arriver que certains événements nous paroissent contraires à l'ordre de la sagesse et de la justice, lorsque nous les envisageons séparément, sans connoître toutes les circonstances qui les accompagnent; et que nous trouverions pourtant ces mêmes événements conformes à l'ordre, si nous pouvions les voir dans la liaison qu'ils ont avec ce qui les précède et ce qui les suit. L'histoire du genre humsin fournit des preuves convaincantes de cette vérité. L'incompréhensibilité des desseins de Dieu peut donc et doit nous tenir dans le respect, à la vue des désordres dont nous ne connoissons pas les causes cachées; mais elle ne s'oppose aucunement aux preuves directes qui établissent sa providence. Quelle réplique raisonnable peut faire un Athée à ce discours que saint Augustin adresse à son ami Romanien, pour le consoler dans ses disgraces, par la pensée que le mal particulier dans l'ordre d'une Providence infiniment sage, n'est permis que dans la vue d'un plus grand bien pour le tout?

Ce trait seul devroit faire connoître à ceux qui font gloire de mépriser les Pères, que les idées les plus brillantes de quelques célèbres modernes, sont encore fort au dessous de la justesse et de la sublimité des vues de ce grand Docteur de l'Eglise; et que ce qu'on admire aujourd'hui comme nouveau, n'est quelquefois que la dépravation de ce qui avoit été mieux dit et mieux entendu par les anciens.

En troisième lieu, ceux qui veulent injustement trouver dans les adversités des gens de bien, et dans la prospérité des méchans, un prétexte de murmurer contre la Providence, songent-ils que leur murmure ne porte que sur une fausse supposition? Ils s'imaginent que dans l'ordre d'une Providence souverainement juste, la pratique de la vertu devroit conduire aux commodités de la vie, à la richesse, aux honneurs. Mais n'est-ce pas ravaler étrangement la vertu, que de la rapporter à une récompense si peu digne d'elle? La vertu est d'un prix supérieur à la possession de tous les biens périssables de cette vie: il n'en peuvent donc être la vraie récompense. La vertu n'est autre que la conformité de

la volonté à l'ordre immuable de la sagesse et de la justice de Dieu. La récompense de cette conformité volontaire sera l'union éternelle de l'ame à cette divine sagesse, dont elle commence à porter dès cette vie l'auguste caractère. Il n'y a que la foi, à la vérité, qui puisse nous apprendre que telle est en effet la récompense de la vertu. Mais la raison éclairée par la foi ne laisse pas que d'entrevoir une sorte de convenance, en ce que l'attachement volontaire de l'esprit à suivre l'ordre éternel dicté par la sagesse de Dieu, reçoive sa récompense dans l'union au principe de cet ordre, c'est-à-dire dans le sein même de la Divinité, et dans la pleine lumière de sa sagesse. Qu'y a-t-il donc d'étrange, que la vertu destinée à une si noble récompense ne reçoive pas toujours dans cette vie des biens périssables qui n'ont aucun rapport avec elle, et que la Providence même lui fournisse un sujet de s'épurer et de se fortifier par des adversités passagères?

Mais si celui qui s'attache volontairement à la vertu par une exacte fidélité à remplir ses devoirs, se rend digne d'une récompense qui doit durer autant que l'ordre éternel de la justice qu'il a suivie; la privation de cet ordre doit être suivie, dans le méchant, d'une punition perpétuelle de ses déréglements.

Je sais qu'ici les Incrédules se récrient. Selon les idées que nous avons de la justice, on ne peut concevoir, disent-ils, qu'un crime passager doive être puni d'une peine éternelle. Il est vrai qu'à consulter les idées que nous avons de la justice, il doit y avoir une sorte de proportion entre la qualité de la peine, ou le genre du supplice, et la gravité du délit. Un crime atroce mérite une punition plus rigoureuse qu'une faute légère. Mais ces mêmes idées que nous avons de la justice, n'établissent point la même proportion entre la durée du crime et la durée de la peine. Un vol peut se commettre en un instant; et on reconnoît pourtant que ce vol peut quelquefois être justement puni par une prison perpétuelle. Rien d'ailleurs n'est plus conforme à l'idée de la justice, que de soumettre le coupable à la peine autant de temps qu'il persiste dans son attachement au crime. S'il constoit aux yeux du public qu'un malheureux retient dans sa prison la volonté de commettre le crime pour lequel il y a été condamné; il n'est personne qui trouvât injuste qu'on fît durer sa peine autant que

sa perversité, quand même il auroit plusieurs siècles à vivre et à souffrir. Telles sont les idées que nous avons de la justice; et rien de plus conforme à ces idées que ce que la Religion nous apprend de l'état futur des réprouvés. La Religion enseigne qu'ils seront condamnés à un supplice éternel; mais elle nous fait savoir en même temps, qu'ils conserveront pendant toute l'éternité cet éloignement de la justice, et cet amour déréglé par lequel ils ont voulu sceller l'abus pernicieux qu'ils ont fait, et le dernier usage qu'ils ont pu faire de leur liberté. La raison qui ne peut rien nous apprendre de déterminé touchant l'état futur de l'ame séparée de son corps, ne peut par cela même rien opposer à cet état d'obstination dans le mal qui suit dans une autre vie l'abus coupable qu'on a fait de la liberté en celle-ci. Cette obstination supposée, le dogme de l'éternité des peines n'offre plus rien de choquant, ni de contraire aux idées communes de la justice. Ce n'est qu'en détachant, pour ainsi dire, les dogmes de la Religion l'un de l'autre, que l'Incrédulité peut se flatter de les attaquer avec quelque apparence de raison. Mais qu'on les réunisse pour les présenter sous leur véritable point de vue, les objections les plus redoutables s'évanouissent, et ne servent qu'à rendre plus éclatant le triomphe que la Religion remportera toujours sur les subtilités d'une vaine Philosophie, aussi inconstante dans ses principes, qu'incertaine dans son but.

TROISIEME DISSERTATION

Essai sur les caractères distinctifs de l'homme et des animaux brutes, où l'on prouve la spiritualité de l'ame humaine par la nature de son intelligence.

L'homme a seul entre les animaux le pouvoir de former des idées abstraites, et de les attacher à des signes arbitraires qui les représentent, ainsi que M. Locke en convient, et qu'il le prouve même, *Liv. II. Ch. XI.* (1).

(1) Les Matérialistes ont senti combien il étoit difficile, ou, pour mieux dire, impossible d'accorder leur système avec les idées abstraites ou universelles, dont l'empreinte ne peut se rapporter à l'impression d'aucun objet corporel existant dans la nature. Ils ont donc pris le parti de trancher le noeud de la difficulté, ne pouvant la résoudre. Ils ont nié, contre l'expérience la plus constante, qu'il y ait des idées universelles; ils ont prétendu y suppléer par les idées des signes, et réduire toutes les manières de connoître à l'imagination. Voici comment s'exprime sur ce sujet un homme célèbre (l'Auteur du Livre intitulé *l'homme machine*) parmi eux. „ Je me sers toujours du mot *imaginer*; „ parce que je crois que tout s'imagine, et que toutes les par„ties de l'ame peuvent être justement réduites à la seule ima„ gination qui les forme toutes; et qu'ainsi le jugement, le rai„ sonnement, la mémoire ne sont que des parties de l'ame nul„ lement absolues, mais de véritables modifications de cette espè„ ce de *toile médullaire*, sur laquelle les objets peints dans l'oeil „ sont renvoyés comme d'une lanterne magique. " Pour démontrer le faux de cette proposition, il suffit de remarquer, qu'un Géomètre qui étudie les propriétés d'une courbe, ne borne pas son intelligence à ce que la figure qu'il a sous les yeux, présente à son imagination. Il conçoit, que la propriété qu'il a découverte, s'étend bien au delà, et qu'elle est applicable à un nombre quelconque d'autres figures que son imagination ne sauroit saisir. Cette conception est réelle. Son objet n'est autre que l'application possible d'un théorème à une infinité de cas. Cette application est un objet connu, et n'est point cependant de nature à pouvoir être saisi par l'imagination, ni à être peint sur *la toile médullaire*. On peut apercevoir deux quantités égales, sans les apercevoir en tant qu'égales. Ainsi, en supposant A égal à B, on peut avoir la perception de B, sans avoir la perception de leur égalité. Pour reconnoître ce rapport d'égalité, il ne suffit pas d'apercevoir A et d'apercevoir B distinctement, il faut de plus comparer ces deux perceptions, et les joindre par un seul et même acte de réflexion. Ainsi on ne peut nier, sans vouloir

C'est du pouvoir de former des idées abstraites, que dépend la faculté de raisonner; puisque tout raisonnement concluant doit au moins contenir une idée universelle. Et c'est par le choix et l'usage des signes représentatifs des idées, que l'homme acquiert la facilité de suivre une longue chaine de raisonnements, de pousser ses recherches, et d'avancer dans la connoissance du vrai. Ces signes combinés avec art fixent l'ordre et la suite de ses pensées. Ils deviennent comme des miroirs fidèles qui les lui retracent avec netteté, et le mettent à portée de les communiquer à ses semblables, de les entretenir de ses vues, et d'en recevoir des instructions. Ainsi l'homme devenu Mathématicien découvre les propriétés des figures et des nombres, calcule les effets du hazard, prédit les éclipses, détermine les loix de la gravitation.

La capacité de connoître et de goûter des vérités purement abstraites et intelligibles; la sensibilité à des attraits qui ne présentent rien de sensible; l'art naturel du raisonnement, ou le talent merveilleux de combiner des idées, dans la vue de déduire une vérité d'une autre vérité; la création des Arts, ou les moyens que la réflexion a fournis d'aggrandir ou d'étendre les facultés naturelles, sont des

fermer les yeux à l'évidence, que l'idée de l'égalité n'emporte quelque chose de plus, que la perception des objets entre lesquels on aperçoit cette égalité. Cela supposé, il n'est pas moins évident, que quoique l'objet A et l'objet B puissent se peindre sur la toile médullaire, leur rapport d'égalité ne peut pourtant s'y peindre, ni en être renvoyé comme d'une lanterne magique. L'esprit conçoit la différence qu'il y a entre les expressions qui signifient un temps déterminé, et celles qui signifient un temps indéterminé, comme entre *j'ai dit*, et *je disois*. Avec quel pinceau les Matérialistes traceront ils le contour de cette différence sur la toile médullaire? En un mot, il faut convenir qu'un homme qui raisonne en mécanique sur la force, sur la vitesse initielle, sur la résistance, et en général sur une infinité d'autres sujets, n'entend rien de plus que celui qui auroit appris à lier les mêmes sons, sans entendre la langue; ou avouer, que les hommes ont des conceptions abstraites et universelles, que la seule intelligence peut saisir, et que l'imagination ne peut représenter. Ainsi, comme les Matérialistes sont forcés de rejeter les idées universelles pour pouvoir tenir dans leur système, on en doit conclure que l'expérience, en nous assurant ces idées, nous force de rejeter leur système.

caractères qui ne conviennent qu'à l'homme seul; et ces caractères établissent une différence essentielle entre l'intelligence dont il est doué, et celle qu'on suppose être le partage du reste des animaux.

On observe dans les animaux des traits admirables de sagacité: mais on peut remarquer aussi que cette sagacité ne s'exerce que sur des objets sensibles; beaucoup de délicatesse à démeler, à la faveur des impressions dont leur organes sont affectés, ce qui peut leur causer du plaisir ou de la douleur, les conserver ou les détruire; beaucoup de finesse et de ruse dans les moyens qu'ils emploient pour saisir leur proie, ou éviter les pièges de leurs ennemis: mais c'est toujours l'impression d'un objet sensible qui les met en action, et cette action se dirige et se termine toujours à quelque chose de sensible. Leur industrie ne paroît que dans une combinaison de mouvements aussi artistement qu'invariablement tracés par la main de la nature: c'est de son sein qu'ils la tirent en entier; ils n'y ajoûtent rien d'eux-mêmes. En un mot, cette intelligence qu'on leur suppose, ne se deploie qu'autant que la flexibilité naturelle de leurs organes peut se développer: l'une et l'autre s'exercent sur les mêmes objets, s'arrêtent au même terme, et ne sortent point des bornes du sensible. Or il est évident que les vérités àbstraites, telles que les propriétés des nombres, sont des objets d'un ordre essentiellement différent que les qualités purement sensibles des corps; et il faut par conséquent avouer qu'une intelligence capable de s'élever à la connoissance du vrai, doit être d'un ordre tout différent qu'une ame qui ne peut distinguer les objets extérieurs, que par les impressions qu'ils peuvent faire sur les organes des sens. Ainsi les animaux dénués de toute capacité de connoître le vrai, de toute inclination à le rechercher, de tout moyen pour le découvrir; assujettis à une suite de mouvements réglés par la nature, et incapables d'y rien varier, présentent des caractères directement opposés à ceux que l'on remarque dans l'homme; et sous ce point de vue, il n'est point de nuances qui puissent les rapprocher: c'est ce qu'il faut développer un peu plus en détail.

La nature a joint, dans tous les êtres, aux facultés dont elle les a donés, une pente ou une inclination qui les porte à en faire usage pour leur conservation, leur accroissement et leur perfection. Dans les êtres sensibles, le plai-

sir est une suite de cet usage. Les animaux n'ont jamais marqué le moindre penchant pour apprendre, ni la moindre satisfaction à savoir: jamais on ne les a vus renoncer au plaisir de jouir du présent, par l'envie de connoître le passé ou l'avenir. Dans l'homme, la première lueur d'intelligence se décèle par des traits de curiosité. La nouveauté d'un objet frappe les yeux d'un enfant, et il demande aussi-tôt à quoi cela sert: ses questions ne tarissent point, cette inclination se fortifie avec l'âge; et il n'est pas rare de voir des hommes sacrifier les besoins les plus pressants de la nature à la passion de connoître.

Ce n'est que par la faculté de raisonner, que l'homme peut seconder l'inclination qui le pousse à la recherche du vrai. L'exercice de cette faculté a produit aussi-tôt des combinaisons d'idées que la nature ne suggère point. Il a fallu marquer par des signes de convention cette nouvelle route, où l'esprit se conduit par ses propres réflexions. Les organes de la voix se pliant, pour ainsi dire, comme d'eux-mêmes sous les mouvements de l'intelligence, ont fourni à l'homme des sons articulés propres à exprimer par leur variété tout ce qu'il leur plait de faire entendre. Il n'y a rien ici de commun entre l'homme et les animaux. Le langage des bêtes n'est point une langue de convention, c'est la nature seule qui l'a formé. L'impression actuelle des objets, relative à la constitution de leurs organes, les détermine à pousser des sons dont ils n'ont jamais appris la signification: leurs accens sont aussi invariables que leur instinct. On ne sauroit de bonne foi outrer le Phyrrhonisme, jusqu'au point de douter qu'une douzaine de Rossignols soient jamais convenus à former des accords nouveaux inintelligibles au reste de l'espèce. Cette uniformité invariable des sons de la voix, dans les différentes espèces d'animaux, prouve évidemment qu'ils sont produits par une cause uniforme, telle que l'impression que les mêmes objets doivent causer sur les mêmes organes. La voix n'est donc, dans les animaux, que le cri du sentiment. La parole est de plus, dans l'homme, l'expression de la pensée et de la réflexion. Ainsi la langue des Hottentots est encore infiniment au dessus du ramage des Perroquets.

La différence essentielle que nous avons remarquée entre l'homme et les animaux, soit dans l'inclination naturelle qui porte l'homme à faire usage de la faculté de

raisonner, soit dans l'exercice de cette faculté, éclate d'une manière encore plus sensible dans les effets qui en résultent. La raison fournit à chaque homme des combinaisons particulières à certains égards: elle se développe plus ou moins en différents hommes. Les uns la cultivent, les autres la négligent: ceux-là l'étendent à la spéculation, ceux-ci la bornent à la pratique; et dans l'un et l'autre genre, ils la tournent vers mille objets différents. De-là l'origine des Arts et des Sciences, de leur progrès, de leur décadence et de leur chûte. De-là cette étonnante variété de goûts, de talents, de caractères qui distinguent les hommes, et qui rendent les uns si supérieurs aux autres. Les uns perfectionnent leur nature, les autres la dégradent: mais ceux-ci ne deviennent méchants que par l'abus d'une faculté qui pouvoit et qui devoit par conséquent les rendre meilleurs. L'histoire des animaux n'offre rien de semblable. On les voit, dès leur naissance, assujettis à un instinct qui ne cesse de les gouverner d'une manière aussi sûre qu'uniforme. Leur industrie n'augmente ni ne diminue. Ils n'eurent jamais d'art de création. Jamais n'a paru parmi eux d'individu qui, par les efforts particuliers d'un génie plus heureux, ait ouvert de nouvelles vues pour étendre ou faciliter l'usage des facultés naturelles. En un mot, les animaux ne savent ni perfectionner leur nature, ni la dépraver: ils sont toujours ce que la nature les a faits.

On peut donc assurer, malgré tous les traits de sagacité qui caractérisent l'instinct de chaque espèce d'animal, que les animaux ne font aucune de ces associations ou combinaisons particulières d'idées, qui sont le fruit de la réflexion et de l'exercice plus ou moins étendu de la faculté de raisonner. D'où l'on doit conclure qu'ils sont dénués de cette faculté, et que l'activité de leur intelligence uniquement bornée aux objets sensibles, ne peut s'élever à la connoissance des propriétés abstraites des choses, ni sentir le prix et la beauté du vrai.

De-là il suit que l'intelligence de l'homme n'est pas simplement élevée de quelque nuance au dessus de celle des animaux, ou comprise sous le même genre, à la différence de quelques dégrés de plus seulement; mais que l'intelligence humaine est d'un ordre ou d'un genre, auquel l'intelligence animale, quoiqu'augmentée à l'infini, ne sauroit jamais atteindre.

On observe, à la vérité, et on ne manque pas de faire sonner bien haut l'observation, que, depuis le Ver qui rampe sous terre, jusqu'au Singe qui s'égaye dans les forêts, l'intelligence se déploie par degrés insensibles, à mesure que l'organisation se développe. Or le Singe, dira-t-on, n'est pas le dernier terme possible, le dernier anneau de cette chaîne organique; et du Singe à l'homme il n'y a qu'un pas à faire. Il est donc à présumer que s'il y a quelque dégré d'intelligence de plus dans l'homme que dans le Singe, l'homme ne jouït de cet avantage qu'en vertu d'une organisation plus parfaite. Ce raisonnement est plus frivole encore qu'il n'est spécieux. On accorde sans difficulté, que l'organisation animale se développe par une gradation insensible, depuis le Ver jusqu'au Singe, et à l'homme même. J'accorde aussi, que la sagacité qu'on observe dans les animaux, se déploie dans une gradation correspondante à la suite des développements insensibles de l'organisation. Elle acquiert, d'une espèce à l'autre, ou d'un individu à un autre individu, plus d'activité, plus d'étendue, plus de variété: mais dans toutes ces différentes espéces ou individus, elle ne laisse pas que d'être toujours également asservie à un instinct dominant qui la borne aux objets sensibles. Qu'on suive cette chaîne avec l'attention la plus scrupuleuse, on ne verra paroître dans aucun des anneaux la moindre nuance de l'intelligence qui se porte aux vérités abstraites, qui s'exerce par le raisonnement, qui se manifeste par des signes de convention purement arbitraires, qui se déploie dans les différents individus, ou dans le même individu, en différents temps, par des caractères particuliers et acquis; fruit d'une combinaison particulière d'idées, non point inspirée par la nature, mais née d'un fond propre de reflexion. Qu'on suppose donc, tant qu'on voudra, que les différents dégrés de la sagacité animale ne sont que des effets d'une organisation plus ou moins développée, et que cette sagacité peut encore s'élever dans la chaîne des animaux au dessus de ce qu'elle est dans le Singe, parce que l'organisation est encore susceptible de nouveaux dégrés de perfection et de développement; c'est ce dont je ne veux point disputer. Il me suffit qu'il soit bien établi par les faits, que dans tous les dégrés d'activité que cette intelligence acquiert d'un bout de la chaîne à l'autre, depuis le Ver jusqu'au Singe, elle est cependant toujours renfermée dans la sphère du sensi-

ble. L'animal qui possède un plus grand nombre d'organes, et qui jouït d'une organisation plus fine et plus déliée, peut se porter à un plus grand nombre d'objets, et il a plus de moyens pour les saisir; il exécute ainsi des mouvements plus variés et plus artificieux: c'est la différence du Singe au Ver de terre. Que la sagacité animale augmente à l'infini au-delà de ce qu'elle est dans le Singe, par une complication d'organes toujours plus délicate et plus artificieuse; qu'en arrivera-t-il? Cette sagacité pourra encore embrasser une plus grande variété d'objets sensibles, elle fournira plus de moyens pour les saisir. C'est ainsi qu'elle s'est accrue depuis le Ver jusqu'au Singe. La marche de l'augmentation ou progression est par conséquent déterminée, et c'est ainsi qu'elle pourra continuer à s'accroître à l'infini. Voilà donc tout ce que peut faire l'organisation: on ne peut rien lui attribuer de plus, sans démentir l'observation qu'on a tant soin de faire valoir, de la correspondance entre les dégrés de l'intelligence animale, et les dégrés de l'organisation dans cette chaîne qui, par des nuances insensibles lie une espèce à l'autre. Or il est bien clair que, si la sagacité animale, dans ce long cours d'accroissement qu'elle a pris depuis l'insecte le plus stupide jusqu'à l'animal le plus fin et le plus adroit, n'a pas fait le moindre pas vers la connoissance du vrai, elle peut augmenter à l'infini dans la même progression, sans jamais atteindre ces premières limites où commence le premier essor de la raison vers le vrai. Qu'on conçoive en effet des dégrés d'augmentation à l'infini dans la puissance de saisir les qualités sensibles des corps, il est évident que la faculté de connoître des rapports et des propriétés abstraites n'est continue dans aucun de ces dégrés; puisqu'il est évident que les rapports et les propriétés abstraites des choses ne sont pas qualités individuelles existantes dans les corps, comme les qualités sensibles qui sont l'objet de cette première puissance. Donc l'intelligence des animaux peut augmenter à l'infini, sans jamais parvenir au moindre degré de cette intelligence dont l'homme est doué, et qui fait son propre caractère: donc cette intelligence est d'un ordre supérieur à celle des animaux.

Mais si cette intelligence est d'un ordre différent de celle qui, au moyen de l'organisation, se déploie par dégrés insensibles depuis le plus vil insecte jusqu'à l'animal le

plus parfait, on en doit conclure, que cette intelligence n'est donc pas un effet de l'organisation ; puisque l'organisation de l'homme n'étant que de quelques dégrés supérieurs à celle du Singe, il n'en pourroit tout au plus résulter qu'un dégré de plus de sagacité relative à des objets purement sensibles, et non pas une intelligence d'un ordre supérieur et d'un genre tout différent. C'est comme si, en voyant qu'une corde raccourcie rend des sons plus aigus, on s'imaginoit qu'en portant le doigt tant soit peu plus avant, on pourroit, en la pinçant, lui faire donner une couleur, et non simplement un autre son plus aigu. Donc cette intelligence qui ne commence à paroître que dans la génération humaine, où elle éclate subitement ; cette intelligence qui se dirige au vrai, et qui dans les différents individus de cette génération est susceptible d'une si grande variété de dégrés de perfection, sans qu'il en paroisse la moindre trace dans aucun individu des espèces inférieures, ne sauroit partir de la même source que cette sagacité commune à tout le genre animal, dont les progrès suivent si exactement les progrès insensibles de l'organisation. Et l'on peut dire que c'est là une preuve physiquement évidente, que l'intelligence humaine n'est pas un résultat de l'organisation, ni par conséquent une propriété de la matière.

De là naît une autre différence bien considérable entre l'homme et le reste des animaux. Il n'y a que l'attrait des objets sensibles qui excite le penchant de l'animal ; et ce penchant l'entraîne. L'homme a des volontés réglées par la réflexion sur des idées purement abstraites. La vue d'un bien futur résiste souvent dans son ame aux impressions qui flattent les sens, et suspend des mouvements et des actions que cette impression causeroit nécessairement dans les bêtes. Le point d'honneur se présente à l'esprit de l'homme ; et cet être, tout vague et abstrait qu'il est, devient un principe d'action en lui qui détermine sa volonté, et par sa volonté, donne le branle à une suite réglée d'action et de mouvements. Qu'on fouille dans tous les coins du cerveau, qu'on anatomise toutes les fibres qui le composent, qu'on ouvre les plus petits vaisseaux, qu'on analyse les liqueurs qu'ils contiennent ; nous savons très-positivement qu'on n'y trouvera rien qui puisse porter l'empreinte d'une idée générale et abstraite d'avancement, d'honneur et de fortune : car rien d'abstrait n'existe dans la na-

ture corporelle. C'est pourtant cette grandeur future, cette réputation conçue sous l'idée la plus générale et la plus abstraite, telle qu'elle se présente à l'esprit de l'homme, qui devient le motif ou le mobile de sa détermination. Il est donc, pour la volonté de l'homme, un principe d'action qui n'est pas contenu dans la nature corporelle; et l'esprit de l'homme, capable par conséquent de recevoir des impressions de tout autre genre que celles qui peuvent partir des qualités individuelles dont les corps sont affectés, doit être d'une nature très-différente.

J'ai parlé jusqu'ici des animaux abandonnés à eux-mêmes. Je n'ignore pas l'avantage que les Matérialistes prétendent tirer des tours d'adresse qu'on voit faire aux animaux disciplinés. Ce n'est, dit-on, qu'au moyen de l'instruction, que l'homme apprend à faire usage de ses facultés. Un enfant nourri parmi les Ours vit comme les Ours. L'instruction fait tout dans les hommes, comme dans les animaux: la différence n'est que du plus et du moins. Quelques réflexions suffiront pour ôter au Matérialisme sa dernière ressource, et faire éclater la différence essentielle qui sépare l'homme du reste des animaux, au sujet même de l'instruction.

Premiérement, il est évident que tous ces jeux d'adresse que l'homme sait faire exécuter par les animaux, ces mouvements auxquels il les force de se plier, ces nouvelles habitudes qu'il leur fait contracter, ne sortent jamais de la sphère des objets sensibles, où leur instinct est essentiellement resserré. L'Eléphant apprend à danser, et répète sa leçon: le Perroquet rend des sons dont on lui remplit l'oreille: le Chien apprend à s'arrêter ou à courir au gibier. Qu'on suppose, si on veut, que, sans instruction, l'homme ne s'aviseroit jamais de raisonner: mais la moindre instruction suffit pour élever son esprit au-delà des bornes du sensible. La moindre opération d'Arithmétique, en donnant des idées de proportion entre des nombres abstraits, est infiniment au dessus de ces tours de souplesse qui font l'admiration du vulgaire, et la complaisance du Philosophe envieux des prérogatives de sa nature.

En second lieu, l'usage que l'homme sait faire de ses facultés, ne se borne pas à ce qu'il apprend de ses maîtres. Quelle variété n'y met-il pas de son propre fond par

une suite de ses réflexions ? Et combien de fois ne laisse-t-il pas ses maîtres bien loin derrière lui ? Les animaux, au contraire, ne font qu'exécuter ce qu'on leur apprend, et rien de plus. On a vu, dit-on, un Eléphant qui répetoit de nuit la leçon que le Maître à danser lui donnoit le jour: d'accord. Mais je n'ai pas encore oui dire qu'on ait vu des bals figurés de l'invention des Ours et des Eléphants danseurs.

Dans tous ces spectacles de curiosité, je vois, à n'en pouvoir douter, la part qu'a eue l'intelligence de l'homme à dresser l'animal. Je ne vois pas de même quelle part peut y avoir l'intelligence propre de l'animal. Lui en faut-il supposer, pour qu'il exécute ce qu'on lui apprend ? C'est ce qu'on ne pourroit affirmer absolument, sans dire plus qu'on ne sait. L'homme qui dresse un Eléphant, donne insensiblement un certain pli à ses organes, pour lui faire exécuter une suite de mouvements plus ou moins variés. Ce pli se conserve, et le signal donné, la suite se développe : c'est tout ce que je vois, et je ne vois que le Flûteur de Vaucanson. Le principe d'intelligence qui rend l'homme docile à la voix de l'instruction, est le germe des connoissances qu'il ajoûte lui-même à celles qu'on lui procure. Doit-on supposer ce même principe dans les animaux, tandis qu'on ne voit rien éclore de semblable, et qu'ils sont autant incapables de profiter de l'instruction qu'on leur donne, en cultivant ce qu'ils ont reçu de l'homme, que de varier l'instinct que la nature leur a donné ?

En troisième lieu, il n'y a que l'homme qui sache discipliner les animaux, et les assujettir à porter dans les plis qu'il leur fait prendre, l'empreinte de ses caprices. Il y aura donc encore toujours cette différence très-remarquable entre l'homme et les animaux, que, dans la génération humaine (je me sers de ce terme pour ne pas employer celui d'espèce, qui conviendroit mieux, mais que quelque Matérialiste ne manqueroit pas de me contester) il s'est trouvé des individus qui ont été originairement capables d'instruire leurs semblables, et en qui par conséquent la faculté de raisonner s'est développée sans le secours d'une précédente instruction, au lieu que, hors cette génération, dans toutes les classes des animaux, jamais

individu ne s'est érigé en maître ou législateur de ses semblables.

En vain les Matérialistes nous opposent-ils l'histoire du Sourd de Chartres, pour prouver que l'homme, sans instruction, n'est affecté que de connoissances purement sensibles; et conclure de-là, que toutes les idées de la Religion et de la Morale ne sont que des fruits de l'éducation et du préjugé. Dès que ce jeune homme, sourd et muet de naissance, commença, dit-on, a parler, les Théologiens s'empresserent aussi-tôt de le questionner sur la Divinité, sur l'ame, sur le bien et le mal moral: ils n'y trouverent pas leur compte, et ils furent aussi surpris que mortifiés de ne pouvoir découvrir dans ses réponses la moindre trace de ces notions qu'ils croyoient sans doute profondément gravées dans son esprit. Je suis Théologien de profession, et je ne vois là aucun sujet d'étonnement, ni pour un Théologien, ni pour un Philosophe Chrétien. Seulement le bon sens devra, ce me semble, être étonné à la vue des contradictions de ceux qui ne répètent ce récit que pour s'égayer de la prétendue déroute des Théologiens. On veut prouver cette ancienne erreur d'Hobbes, que l'homme, sans l'usage des signes et sans éducation, ne peut exercer en aucune façon la faculté de raisonner; et on cite pour garant de cette opinion, le Sourd de Chartres. On nous fait savoir en même temps, que ce jeune homme, à peine revenu de sa surprise, au premier son qui affecta son ame, fut pourtant assez maître de ses mouvements, et eut assez de finesse pour cacher ce qui s'étoit passé en lui; qu'il continua de se comporter à l'ordinaire, pour n'en pas donner le moindre soupçon; qu'en attendant il prêtoit une oreille attentive à tout ce que l'on disoit, et que ce ne fut qu'après s'être étudié en secret, pendant quelque mois, à apprendre les mots, et à les prononcer, qu'il ouvrit la bouche en public, pour rendre la surprise complette par un discours formé. Or ce dessein prémédité de cacher sa guérison, la dissimulation employée à cet effet, la réflexion nécessaire pour distinguer les différentes articulations de la voix, et démêler les objets auxquels les mots se rapportoient, le génie nécessaire, et l'art employé pour apprendre les premiers éléments d'une langue, sans avoir jamais su ce que c'étoit qu'une langue; toute cette prodigieuse combinaison d'idées et de réflexions qui précéda en ce

jeune homme toute connoissance de la valeur des signes, a-t-elle pu s'effectuer sans aucun exercice de la faculté de raisonner?

Mais il n'avoit point d'idées de Dieu, ni de l'ame, ni du bien et du mal moral : Soit. Je crois qu'il ne savoit pas non plus que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Que conclure de-là? sinon que son attention ne s'étoit point encore portée à ces objets, et qu'il n'avoit pas fait usage des idées qu'il avoit réellement, et qui par de justes applications et quelques conséquences déduites l'une de l'autre, auroient pu s'élever jusqu'à la connoissance de ces vérités? Ce n'est pas la voix du maître qui imprime dans l'esprit du disciple l'intelligence des vérités qu'il enseigne. Un Géomètre qui donne des leçons, ne fait que présenter à son elève les objets sur lesquels il doit fixer son attention; il l'aide à les démêler, pour qu'il ne prenne pas l'un pour l'autre. Mais c'est au Disciple à voir de lui-même ce qu'on lui met sous les yeux. En vain le maître prêcheroit le contraire de ce que le disciple a conçu démonstrativement; celui-ci ne l'en croiroit pas sur sa parole. C'est que la connoissance du vrai n'est pas uniquement l'ouvrage de l'instruction. L'homme a le plus souvent besoin d'aide pour y parvenir; mais il n'y parvient que par son intelligence, et c'est par elle qu'il est réellement instruit et convaincu. De-là il paroît qu'un Géomètre n'auroit point dû être étonné de ne pas trouver, dans le Sourd de Chartres, la moindre teinture des éléments de Géométrie, et que pourtant l'ignorance du Sourd à cet égard ne l'auroit jamais fait soupçonner, que les connoissances géométriques dont les hommes s'applaudissent à si juste titre, ne sont fondées que sur l'éducation et le préjugé. Un Géomètre Philosophe, tel que Socrate, auroit même pu, par des interrogations adroitement ménagées, conduire insensiblement ce jeune homme à résoudre de lui-même des questions ou des problêmes, dont l'énoncé lui auroit paru d'abord bien au-dessus de sa portée. Au moment où la dernière interrogation du maître l'auroit obligé à réfléchir sur le résultat des rapports déjà déduits et combinés, et où par conséquent la solution du problême se seroit présentée comme d'elle même à son esprit, il auroit vu, avec autant de joie que de surprise, que la découverte de cette vérité qui lui paroissoit impossible à pénétrer, ne dépen-

doit que de la manière de combiner certaines idées qu'il avoit déjà, et d'en faire l'application au cas proposé. Peut-être le Sourd de Chartres eût-il été embarrassé, si on l'eût interrogé sur les axiomes d'Euclide. Il est bien probable qu'il ne s'étoit jamais dit à lui-même, qu'en ajoûtant des quantités égales à des quantités inégales, les sommes de ces quantités sont inégales; et que cette vérité lui aura paru nouvelle la première fois qu'on la lui aura proposée. Dira-t-on pour cela, que cet axiome est un effet du préjugé et de l'éducation? Il me paroît au contraire qu'on en doit conclure ces deux vérités. La première, que ce n'est que faute d'attention à appliquer les idées de l'égalité ou de l'inégalité à certains sujets, et de les comparer sous certains points de vue, qu'un homme peut passer une grande partie de sa vie sans avoir jamais réfléchi, par exemple, que le tout est égal à toutes ses parties prises ensemble. La seconde, que toutes les vérités auxquelles nous pouvons parvenir dépendamment du secours de l'instruction, par une juste application et combinaison de nos idées, sont toujours des vérités réelles, proportionnées à la capacité de notre entendement, dont l'homme porte le fond en lui-même, et qui ne lui échappent que faute d'attention.

C'est ce qu'on doit dire de la connoissance de la Divinité, et de la distinction du bien et du mal moral, avec beaucoup plus de raison que des notions de Géométrie. L'homme ne peut faire le moindre usage de la faculté de connoître et de raisonner, qu'il ne se présente à son esprit des idées qui le conduiront à reconnoître la différence du juste, et de l'injuste, et l'existence d'un souverain Législateur, pour peu d'attention qu'il veuille y apporter. Il n'est pas difficile à un homme de réfléchir sur le bien ou le mal qu'il éprouve par une suite de la bienfaisance ou de la malignité de ses semblables. Voyant d'autre part, ou s'assurant que ceux-ci agissent aussi-bien que lui par choix et par volonté, il voit que le bien ou le mal qu'ils font aux autres, dépend de leur choix; que par conséquent ils en sont comptables, et que ce bien et ce mal qu'ils font peut leur être imputé. Il conçoit en même temps, que les effets de cette imputation doivent être différents pour le bien et pour le mal, et il ne peut s'empêcher de reconnoître, qu'il est également convenable que le bien soit ré-

compensé, et que le mal soit puni. Voilà donc la différence du juste et de l'injuste, la distinction du bien et du mal moral établie à ses yeux par des réflexions que le sentiment du bien, et du mal physique ne peuvent que lui fournir. La notion du juste et de l'injuste doit lui paroître aussi nécessaire et immuable que les vérités de Géométrie, par cela même qu'elle résulte aussi nécessairement de l'ordre naturel de ses idees. L'homme ne peut ainsi méconnoître une loi supérieure à laquelle il est assujetti par sa raison, qui met un frein à ses facultés physiques, qui lui impose des obligations qu'il ne peut violer sans se reconnoître coupable et digne de châtiment. Toute obligation que l'esprit avoue en secret, ne peut que lui faire sentir qu'il est dans un état de soumission et de dépendance à quelque égard. Ainsi le frein que la raison même oppose à ses volontés, doit le porter naturellement à rechercher, s'il n'est point un Législateur suprême, protecteur de la vertu quelquefois persécutée par l'injustice des passions, et vengeur du crime, qui triomphe plus souvent par la force ou la ruse. D'un autre côté, tout ce qui porte le caractère de l'ordre et de la régularité, réveille naturellement l'idée d'une intelligence; et il n'y a personne qui ne puissse former ce raisonnement si simple qu'on trouve dans Platon: Vous jugez que je pense, parce que vous voyez un ordre et une suite dans mes pensées; jugez donc aussi que cet univers est formé par une Sagesse infinie. Ainsi l'ordre physique et l'ordre moral déterminent naturellement l'esprit à une suite de combinaisons d'idées ou de raisonnements fort simples, au moyen desquels il parvient à reconnoître l'Auteur de son existence, et les premiers principes de la Religion et de la Morale. S'il est quelque homme qui ignore ces vérités, ce ne peut être que par un défaut d'attention de la faculté de raisonner. Il n'a pas besoin pour cela d'entendre la voix du maître: celle-ci ne donne pas les idées, elle ne peut que rappeller son attention à celles qu'il a.

Le Sourd de Chartres ne put acquérir, par sa guérison, d'autre idée nouvelle que la simple sensation des sons. S'il fit des progrès dans toute autre science que la Musique, les idées ne pouvoient lui en venir par le sens de l'ouïe, puisque ce sens ne porte à l'ame que des sons; et il faut qu'elle ait d'autre part les idées qu'elle y attache.

Ces progrès ne pouvoient donc consister qu'en de nouvelles combinaisons des idées qu'il avoit déjà. Or l'ordre que l'univers étale aux yeux de tout homme, le sentiment de sa foiblesse et de sa dépendance, l'approbation qu'il donne à la justice, l'horreur que lui inspire la perfidie, sont des moniteurs naturels qui parlent continuellement à l'esprit, et dont il n'a qu'a suivre l'impression pour développer ses idées d'une manière qui le conduise à la connoissance de l'Auteur de l'univers.

Ce qui m'a paru plus étrange dans cette relation du Sourd de Chartres, c'est, dit-on, qu'on l'interrogea sur l'ame, et qu'il n'en avoit point d'idée. Eh quoi! cet homme qui avoit su apprendre une langue de lui-même, ne savoit pas qu'il pensoit? A-t-on voulu dire qu'il ne savoit pas qu'on donnât en François le nom d'ame à ce qui pense en nous? L'observation ne méritoit pas d'être rapportée. On aura donc voulu dire, qu'il ne savoit pas que ce qui pensoit en lui fût distingué de son corps, et qu'il ne connoissoit point apparemment ni l'immatérialité, ni l'immortalité de son ame. Mais une telle prétention est absolument démentie par la relation même, et par une circonstance d'autant moins suspecte, qu'elle étoit plus aisée à vérifier. Non: cet homme ne croyoit point son ame mortelle. La relation assure positivement qu'il ne savoit pas distinctement ce que c'étoit que la mort. N'est-ce pas là un aveu formel, que ce Sourd qui ne pouvoit du moins que connoître son existence, et la durée de son existence par une conviction intime, inséparable du sentiment qu'il avoit de sa pensée, et de la succession de ses différentes idées, n'avoit pourtant jamais encore soupçonné, que cette existence aboutiroit à un dernier terme où elle finiroit. Cet homme avoit donc certainement une idée de la durée de son existence, en tant qu'inséparablement liée à la durée de sa pensée: il n'avoit point d'idée d'un dernier terme qui dût mettre fin un jour à cette existence, ou à cette pensée, dont le sentiment intérieur lui assuroit la possession actuelle. Or, avoir une idée positive de la durée de la pensée, et ne mettre point de bornes à cette durée, n'est ce pas avoir l'idée de l'immortalité de l'ame ou de l'être pensant, puisque cette immortalité ne consiste que dans une durée qui n'aura point de fin? Ce Sourd étoit donc bien éloigné de croire son ame mortelle, lui qui ne soupçonnoit

pas même que son intelligence dût jamais finir. Doit-on après cela être surpris de voir l'idée de l'immortalité de l'ame répandue chez tous les peuples et dans tous les temps? Et cet exemple ne doit-il pas confondre tous ces raisonnements aussi rafinés que chimériques que les Incrédules se plaisent à prêter à l'amour propre, pour faire entrer dans l'esprit la première idée de l'immortalité, et trouver l'origine d'un sentiment qui se retrouve par-tout où il y a des hommes? Mais du moins aura-t-il cru l'ame matérielle? Je suis très-éloigné de le penser. La matérialité de l'ame n'est point la première idée qui se présente à l'esprit d'un homme qui commence à réfléchir sur sa pensée: il faut, pour y parvenir, s'être déjà rafiné dans l'abus de la faculté de raisonner. Le Sourd de Chartres ne connoissoit sans doute la matière, que sous l'idée des corps qu'il avoit vus ou touchés. J'aurois voulu qu'en s'y prenant d'une manière proportionnée à sa capacité, on eût pris soin de tourner sa réflexion sur un sentiment de deplaisir, sur un choix de sa volonté, sur la connoissance qu'il auroit acquise d'une vérité; et qu'ensuite, au moment qu'on se seroit aperçu que son esprit se fixoit sur ces idées, on lui eût demandé s'il croyoit que son plaisir, son choix, sa connoissance fût semblable à la flamme d'une bougie, à une motte de terre, à un caillou; si ces choses lui paroissoient du moins semblables à ses doigts ou à ses pieds? Je ne doute point qu'il n'eût cru qu'on se vouloit moquer de lui, et qu'il n'eût fait connoître, qu'il ne soupçonnoit pas la moindre ressemblance entre des idées qui sont réellement trop différentes pour qu'on puisse les confondre. La première idée que nous avons de la matière, nous vient des objets extérieurs par la voie de la sensation. La première idée que nous avons de l'ame, nous vient par la voie de réflexion sur notre connoissance et nos volontés. Qu'on prenne ces idées à leur source, au sortir de la plus simple sensation, et de la plus simple réflexion; qu'on les compare, elles paroîtront si hétérogènes, que l'esprit ne pourra jamais se porter naturellement à les associer: il ne pourra s'empêcher de reconnoître, que le sentiment qu'il a de sa pensée, est une chose toute différente des idées des corps qu'il acquiert par la sensation. La corporéité de l'ame n'est donc point une idée naturelle; et il faut que l'esprit se soit déjà

étourdi pour n'être pas revolté de l'association de deux idées si différentes.

Je crois pouvoir prouver rigoureusement ce que je viens d'avancer. Cette proposition, *La pensée est une affection corporelle*, n'est pas une proposition identique, où l'idée du sujet est précisément la même que celle de l'attribut, telle que celle-ci: *Le triangle est une figure qui a trois angles*. On ne fait dans cette proposition qu'affirmer, qu'une idée est ce qu'elle est; car l'idée du triangle n'est autre que l'idée d'une figure à trois angles. Mais cette proposition, *L'eau est un corps élémentaire composé de globules insécables*, n'est pas précisément identique: car l'idée que la simple sensation nous donne de l'eau, nous la représente comme un corps liquide, transparent et continu; et cette idée est une autre idée que celle d'un corps élémentaire composé de globules inaltérables. Dans cette proposition, l'idée du sujet est donc différente de celle de l'attribut. L'esprit ne peut donc apercevoir, si ces deux idées conviennent, en les comparant simplement l'une avec l'autre, et seulement il peut voir qu'elles ne sont pas incompatibles. Il ne sauroit par conséquent affirmer immédiatement l'une de l'autre: il faut pour cela qu'il ait recours à une troisième idée qui lui paroisse identique d'un côté avec celle de l'eau, et de l'autre côté avec celle d'un corps élémentaire. Cela est connu et démontré par les premières règles de la Logique. D'où je conclus, ce que peut-être on n'a point assez observé jusqu'ici, que l'association de deux idées qui ne soient pas identiques, ne peut jamais être l'objet ni l'effet d'un jugement immédiat, et qu'elle ne peut venir qu'à la suite d'un raisonnement. Or cette proposition, *La pensée est corporelle*, n'est certainement pas une proposition identique; puisque l'idée de la pensée, telle que la réflexion nous la donne, est toute différente des idées des corps que la sensation nous présente. Donc il est impossible, que l'esprit puisse jamais, par un jugement immédiat, et comme naturel, associer ces deux idées. Il sera au contraire porté naturellement à juger, que des idées si différentes sont incompatibles. Pour imaginer une sorte de convenance entre ces deux idées, il faudroit du moins trouver une idée moyenne qui, s'alliant d'une part avec l'idée de la pensée, et de l'autre avec l'idée de la corporéïté,

servît à faire entrevoir entre elles ce rapport qu'on ne sauroit apercevoir immédiatement. Mais une telle idée ne se présente point naturellement à l'esprit. En vain les Matérialistes l'ont cherchée jusqu'ici. Ce n'est qu'après s'être évertués en longs et pompeux raisonnements sur l'incompréhensibilité de l'essence et de la substance de la matière, qu'ils concluent que la pensée pourroit bien n'être pas incompatible avec la matière; et ce n'est ensuite que par des analogies et des inductions très-fausses, et très-imparfaites, qu'ils concluent que la matière pense. Les nuances chimériques par lesquelles ils prétendent rapprocher l'intelligence humaine à l'instinct des animaux, pour faire dépendre l'une et l'autre du développement des organes, en est une preuve sensible.

La différence essentielle qui sépare l'homme du reste des animaux, une fois constatée, en vain Monsieur Locke prétend-il que, puisque Dieu a accordé à l'organisation de la matière, dans les bêtes, un dégré de perception et de connoissance, il a pu également ajouter dans l'homme, à une organisation plus parfaite, un plus haut dégré d'intelligence. Premiérement, par quelle voie M. Locke a-t-il pu savoir que Dieu a véritablement accordé aux bêtes un dégré de perception et de connoissance? Je sais qu'on allegue en faveur de ce sentiment des argumens très-spécieux; mais il falloit des preuves d'un tout autre genre, pour un Philosophe qui avoit pris l'engagement de s'arrêter par-tout où l'évidence ne l'éclairoit pas, et de ne rien affirmer que ce qu'il savoit positivement. D'ailleurs M. Locke a très-bien remarqué, quoique d'après Descartes et Malebranche, la source du préjugé commun, qui fait qu'on attribue aux corps qui frappent les organes des sens, les qualités sensibles dont l'ame seule est affectée. N'est-ce pas peut-être par un préjugé presque semblable, qu'on est porté à faire honneur de ses propres pensées aux animaux qu'on affectionne? Cette affection ne prête-t-elle pas du moins beaucoup de poids aux preuves de ceux qui pérorent en leur faveur? Secondement, quand on accorderoit qu'il ne répugne pas qu'un corps organisé soit affecté d'un sentiment causé par l'impression physique d'un objet, il ne s'ensuivroit pas qu'il pût également être capable de recevoir l'idée du vrai abstrait et universel. Quelle que soit la nature ou la substance du corps, il est certain que toute action corporelle se termine

toujours à un effet ou objet déterminé. Sous ce point de vue, on ne trouve point d'abord de contradiction à supposer, qu'un sentiment de plaisir soit produit par l'impression physique d'un objet sur l'organe des sens. Or l'objet du sentiment, tel qu'on le suppose dans les animaux, est toujours quelque chose de sensible qui a une existence réelle dans la nature. Mais l'objet où se termine l'idée du vrai, est un rapport abstrait et souvent universel. Cette idée ne peut donc être l'effet ou le terme d'une impression corporelle, qui ne peut rien produire que de déterminé et d'individuel. Ainsi, quelque dégré d'accroissement que puisse prendre la simple faculté de sentir, elle ne sauroit pourtant jamais franchir les limites de son objet, et sauter du sensible à l'intelligible, sans changer de nature. En recevant donc l'hypothèse de ceux qui, avec M. Locke, accordent aux bêtes des connoissances sensibles, et non des connoissances abstraites et purement intelligibles, on est du moins obligé de convenir, que ces deux genres de connoissances sont d'un ordre tout différent. Ce sont comme deux lignes parallèles: on peut avancer sur l'une à l'infini, sans jamais atteindre l'autre.

Je répète enfin la réponse que j'ai donnée à M. Locke dans la VI. Partie de mon Livre de l'Immatérialité, Sect. 1. n. IV. (*Voyez* T. III. pag. 138.). Ou l'on veut attribuer aux animaux du sentiment et de la perception; et alors il faut reconnoître, qu'il y a en eux un principe distingué de la matière, quoique d'un ordre inférieur à l'ame humaine; ou bien l'on fait uniquement dépendre leur instinct de l'organisation, et alors il ne peut y avoir dans les animaux ni sentiment, ni perception, ni pensée. Je n'entre ici dans aucune discussion sur le plus ou le moins de vraisemblance de ces deux sentiments. Si l'on me demandoit ce que j'en pense, j'oserois dire que le premier ne me paroit pas assez philosophique, et que le second l'est peut-être un peu trop. J'ajoûterois qu'il ne tient souvent qu'à bien peu de chose, pour que les mêmes objets fassent des impressions très différentes sur les esprits. Il ne faut quelquefois qu'une différente dénomination. Les Cartésiens ont dit sèchement: Les bêtes sont des machines. On n'a pas cru qu'un sentiment si étrange méritât d'être combattu par des raisons: on l'a tourné en ridicule. Les Leibnitiens, au moyen de l'harmonie préétablie, ont fait dépendre de la machine les

mouvements corporels des bêtes et des hommes. Ce sentiment a été, et est encore aujourd'hui en vogue : il a été, et il est encore combattu ; mais il n'est pas devenu ridicule. On sent assez que le mot trivial de machine en étoit susceptible, et que l'expression sonore d'harmonie préétablie ne l'étoit pas.

Un Cartésien entêté de son système pourroit aujourd'hui se mettre à l'abri du ridicule sous l'autorité de M. Locke. Voici, en effet, un passage de ce Philosophe très-favorable à cette opinion, *Liv. II. Chap. XXXIII.* §. VI. „ La coûtume forme, dans l'entendement, des habitudes de penser d'une certaine manière, tout ainsi qu'elle produit certaines déterminations dans la volonté, et certains mouvements dans le corps. Toutes choses qui semblent n'être que certains mouvements continués dans les esprits animaux, qui étant une fois portés d'un certain côté, coulent dans les mêmes traces où ils ont accoûtumé de couler ; lesquelles traces, par le cours fréquent des esprits animaux, se changent en autant de chemins battus, de sorte que le mouvement y devient aisé, et, pour ainsi dire, naturel. Il me semble, dis-je, que c'est ainsi que les idées sont produites dans notre esprit, autant que nous sommes capables de comprendre ce que c'est que penser. Et si elles ne sont pas produites de cette manière, cela peut servir du moins à expliquer comment elles se suivent l'une l'autre dans un cours habituel, lorsqu'elles ont pris une fois cette route, comme il sert à expliquer de pareils mouvements du corps. Un musicien accoûtumé à chanter un certain air, le trouve dès qu'il a une fois commencé. Les idées des diverses notes se suivent l'une l'autre dans son esprit, chacune à son tour, sans aucun effort ou aucune altération, aussi régulièrement que ses doigts se remuent sur le clavier d'une orgue, pour jouer l'air qu'il a commencé, quoique son esprit distrait promène ses pensées sur toute autre chose. Je ne détermine point si le mouvement des esprits animaux est la cause naturelle de ses idées, aussi-bien que du mouvement régulier de ses doigts ec. "

Le Cartésien laissant à part le point sur lequel M. Locke ne détermine rien, se contenteroit de faire observer, que M. Locke assure bien positivement que la coûtume ou l'habitude est une cause capable de produire une

suite régulière de mouvements dans le corps ; que ce pouvoir de l'habitude dépend de certains mouvements continués dans les esprits animaux, au moyen de certaines traces où ils se forment comme un chemin battu ; que cela sert à expliquer comment le mouvement régulier des doigts sur le clavier d'une orgue s'exécute, malgré la distraction du musicien dont la pensée occupée de tout autre objet, ne peut ni produire, ni régler ce mouvement. Or telle est précisément la manière dont les Cartésiens prétendent que se produisent les mouvements des animaux. Il est, disent-ils, absurde et inutile de les rapporter à une ame pensante. Le Castor montre trop de prévoyance, lorsque bâtissant sa maison pour la première fois, il se ménage, au moyen d'un trou pratiqué par le dessous, une ressource contre un danger qu'il n'a point encore éprouvé ; et il en montre trop peu, lorsqu'échappé du danger, et ayant vu que le chasseur commence par lui fermer cette issue, il n'a pas l'esprit de changer un peu de dessein, et rebâtit précisément comme il avoit bâti la première fois. Tant de finesse et tant de stupidité sur un même objet ne sont pas le caractère d'un être pensant. Il est d'ailleurs inutile de recourir ici à une ame pensante. Si le mouvement régulier des doigts sur le clavier d'une orgue, peut être produit et expliqué par le cours habituel des esprits animaux, ainsi qu'en convient M. Locke, l'industrie des animaux n'offre rien qu'on ne puisse expliquer de la même manière. Il est vrai que le musicien n'a pu acquerir cette habitude sans le secours de la pensée ; c'est ce qu'emporte même l'idée d'une habitude acquise par choix et par réflexion. Mais une fois que l'habitude est formée, la pensée n'est plus nécessaire pour l'évolution des mouvements, le cours des esprits animaux suffit seul pour les diriger. Ce cours est déterminé par les traces où ils se sont insensiblement frayé une route aisée. Or la nature, en formant les organes des animaux, a pu, au moyen de l'entrelassement des nerfs, distribuer ces traces d'une manière convenable ; afin qu'une impression quelconque donnée sur les organes des sens pût déterminer les esprits animaux à couler en certains muscles, et y produire certains mouvements. C'est ce qui suit clairement du principe de M. Locke, et ce qu'il reconnoît lui-même en termes formels, *Liv. II. Chap.* X. §. X. savoir, „ que le son peut exciter mécaniquement un certain

„ mouvement d' esprits animaux dans le cerveau d' un oi-
„ seau, et que ce mouvement peut être continué jusqu'aux
„ muscles des ailes, ensorte que l' oiseau soit poussé mé-
„ caniquement par certains bruits à prendre la fuite, par-
„ ce que cela peut contribuer à sa conservation. " La contexture des organes étant susceptible d' une infinité de variations, il en résultera conséquemment une variété infinie de combinaisons dans la disposition des traces relative aux impressions des objets. Ainsi chaque animal aura un caractère ou un instinct déterminé.

En vain M. Locke voudroit-il revenir sur ses pas, et répéter ce qu' il dit au dernier endroit cité, que du moins un oiseau ne peut rendre les airs qu' on lui joue, sans y être déterminé par un sentiment ou une idée de ces sons, Le Cartésien le retiendroit par l'exemple du musicien, dont les doigts se remuent régulièrement sur le clavier d'une orgue, quoique sa pensée occupée ailleurs ne dirige aucunement cette suite régulière, et que tout s' exécute en vertu du cours des esprits animaux dans des traces où ils se sont frayé un chemin battu, ou du moins en vertu de quelque chose d' équivalent aux esprits animaux, mais qui ne tient pourtant qu'à la disposition corporelle et mécaniqne de l'organe. Ces pensées peuvent être fausses: mais après ce que M. Locke vient de prononcer, les ennemis du Cartésianisme ne peuvent les rejeter comme ridicules.

Le Cartésien diroit encore, que M. Locke, après avoir dépouillé, dans le premier Livre de son Essai, l'entendement humain de toute idée innée, devoit y ajoûter le second, pour en enrichir l' intelligence qu'il attribue aux animaux. Si les animaux ne connoissent pas ce qu' ils sont, quand on les voit employer les moyens convenables pour parvenir à un but, il est inutile de leur accorder une faculté pensante; et leur industrie n' est que machinale. S' ils savent ce qu' ils font, s' ils connoissent le rapport des moyens qu' ils employent à la fin qu' ils se proposent, il faut de toute nécessité qu' ils ayent des connoissances innées, indépendantes de toute sensation. L' Araignée expose sa toile au grand jour; c' est le moyen d' attirer plus aisément sa proie dans ses filets. Conçoit-elle ce qu' elle fait? sait-elle que sa toile est transparente, que la mouche vole au grand jour, et qu' ainsi ne pouvant apercevoir le piège, elle y tombera plus

aisément ? Une Araignée expérimentée pourroit avoir acquis toutes ces connoissances. Mais qu' on fasse éclore une Araignée dans une chambre fermée et inaccessible aux mouches, cette Araignée ne laissera pas que d' ourdir sa toile, et de la placer de la manière la plus avantageuse. Son premier coup d' essai égalera son dernier chef-d' oeuvre. Si elle agit par une sorte de connoissance et de réflexion sur ce qu' elle fait, il faut donc qu' elle sache que la mouche a des ailes et des yeux, qu' elle vole au grand air ; il faut qu' elle connoisse la proportion du corps de cet insecte et de ses ailes avec sa toile et qu' il peut lui fournir une nourriture convenable. Il faut qu' elle soit instruite de tous ces détails, avant que la sensation lui en ait pu donner la moindre connoissance ; puisqu'il s' agit d' une Araignée qui n' a point encore vu de mouches, ni vu travailler d' autres Araignées. Il faut donc qu' elle ait un fond de connoissances innées. Mille exemples pourroient demontrer, qu' on ne peut refuser aux bêtes des idées innées, dès qu' on leur accorde le moindre dégré de connoissance. Mais s' il peut y avoir des idées innées, et qui ne dépendent point de l' impression des objets extérieurs, que devient l' essai sur l' entendement humain de M. Locke ? Et si, pour ne pas être obligé d'admettre des idées innées, on refuse toute connoissance aux bêtes, que devient encore ce même essai sur l'entendement humain ?

Un célèbre Ecrivain, dans un Chapître sur le Tasse, et c' est l' Ecrivain qui a eu la gloire de donner un Tasse à la France, rémarque très-judicieusement que „ dix „ Princes Chrétiens métamorphosés en poissons, et un „ Perroquet chantant des chansons de sa propre compo- „ sition, sont des fables bien étranges aux yeux d' un „ Lecteur sensé, accoutumé à n' approuver que ce qui „ est naturel. " Et il ajoute, que des contes aussi ridicules ne peuvent que révolter étrangement *une homme qui vient de lire M. Locke ou M. Addisson*. Mais le Perroquet chantant des chansons de sa propre composition, n'est pourtant qu' un personnage assez médiocre vis-à-vis le Perroquet raisonnable du Prince de Nassau, dont M. Locke débite la merveilleuse histoire, *Liv. II. Chap. XXVIII. §. VIII.* avec tout le sérieux d' un Philosophe, sans épargner même une assez longue tirade de ré-

flexions, pour en constater l'authenticité. Descartes, avec son *Roman sublime*; Malebranche, avec ses *Visions sublimes*; Paschal, avec sa *Misanthropie sublime*, ont-ils jamais rien conté de semblable? Et ce trait ne pourroit-il pas encore un peu grossir *les contradictions de ce monde*?

QUATRIEME DISSERTATION

Sur l'incompatibilité des principes de Descartes et de Spinosa.

La Philosophie de Descartes ne vit pas plutôt le jour, qu'elle parut alarmer également la Religion et l'Incrédulité. La nouveauté d'un système qui tendoit à renverser les explications par lesquelles les Philosophes de l'Ecole prétendoient concilier leurs principes avec certains dogmes de la foi, fit appréhender justement, que l'Auteur n'en voulût aux dogmes; et cette crainte étoit d'autant mieux fondée, que la nouvelle Philosophie étoit moins connue, et moins à portée d'être entendue par le commun des Philosophes de ce temps-là. Ce n'étoit en effet que cette obscurité relative qui pouvoit la rendre suspecte; et on cessa de la craindre, dès qu'on commença à l'entendre.

Il n'en fut pas de même de l'Incrédulité. Les caractères lumineux qui distinguent la substance pensante d'avec la matière paroissoient avec éclat dans la nouvelle Philosophie. On y prouvoit que la matière est incapable de contenir en elle-même le principe du mouvement. On déduisoit par un raisonnement géométrique, ou par un syllogisme auquel on n'a pas encore su répondre en forme, l'existence nécessaire de Dieu, de la simple idée de l'Etre souverainement parfait. Les systèmes les plus rafinés du Pyrrhonisme et de l'Impieté furent poussés à bout. A peine leurs Auteurs trouverent-ils dans les réduits les plus ténébreux d'une raison égarée, de quoi se mettre à l'abri des traits puissants qu'on lançoit contre eux. Trop foibles pour repousser directement ces traits, ils tâcherent de suppléer à leur impuissance, en flétrissant par des soupçons odieux la Philosophie dont ils partoient. On a vû des Ecrivains licencieux (car le monde moral présente quelquefois des phénomènes plus extraordinaires encore que le monde physique) traiter indignement d'une part la Religion dans leurs Ecrits, et de l'autre s'armer de zèle contre la Philosophie de Descartes, et exagérer d'un ton pathétique toute l'horreur du Spinosisme, qu'ils prétendent en être la funeste conséquence. Il est sans doute bien glorieux à la Philosophie de Descartes, d'être si

odieuse à des Ecrivains à qui la Religion l'est encore plus : et si l'on n'avoit affaire qu'à eux, leurs critiques en seroient l'apologie la plus complette. Il est fort beau en effet aux Auteurs de certaines Pièces fugitives, pleines d'impiété, de vouloir nous éloigner, par esprit de Religion, d'une Philosophie qui a fourni au Cardinal de Polignac les armes victorieuses avec lesquelles il a triomphé de Lucrece et de ses Sectateurs.

A Dieu ne plaise que je confonde avec ces Ecrivains, des Auteurs très-respectables, qui ont su rendre justice aux sentiments de Descartes, qui avouent de bonne foi que ce Philosophe n'a jamais prévu qu'on pût raisonnablement tirer de ses principes d'autres conséquences, que celles qu'il en a déduites lui-même, et qui sont en effet très-favorables à la Religion ; mais qui penchent à croire en même temps, que c'est sur ces principes poussés trop loin que Spinosa a établi son système. Il leur paroît que la définition de la substance de Spinosa a beaucoup de rapport à celle de Descartes, et que Descartes, faisant consister dans l'étendue géométrique la substance du corps, a pu donner occasion à Spinosa de faire de cette étendue l'unique substance qui existe, ou qui puisse exister. Le précis du système de Spinosa, tel que je l'avois vû dans la plûpart des Auteurs qui l'ont réfuté, m'avoit toujours paru contredire formellement une telle pensée. Je me confirmai encore plus dans ce sentiment, en lisant un nouvel examen du Spinosisme d'un Auteur illustre. Il me parut que cet Auteur, en cherchant à prouver que Spinosa tiroit du moins indirectement son système des principes de Descartes, me fournissoit des preuves convaincantes du contraire. Je crus cet article assez important pour mériter d'être éclairci, et je couchai mes réfléxions par écrit, en attendant que la lecture même du Livre de Spinosa me mît en état de juger de leur solidité. Ce fameux Livre m'étant enfin tombé entre les mains, je me suis pleinement assuré, que rien n'est en effet plus éloigné des principes de Descartes, que le monstrueux système de cet Auteur. J'ai vû que je pouvois donner avec confiance au public le Mémoire que j'avois composé, et que je serois maintenant en état de fortifier de nouvelles preuves, si je pouvois soupçonner que celles qu'on trouvera ici, ne fussent pas plus que suffisantes pour mettre en tout son jour l'opposition des deux systèmes. Je me

contenterai seulement d'ajouter à la fin l'extrait de quelques Lettres de Spinosa, pour couronner, par l'aveu formel de cet Auteur, les preuves que je donne de cette opposition. Je vais donc suivre pied à pied l'Auteur de l'Examen du Spinosisme, dont l'Ouvrage est inséré parmi les Mémoires d'une des plus célèbres Académies. „ Selon Descartes, dit-il, il n'y „ a dans l'univers que deux sortes d'êtres, des corps, et „ des esprits. Et comme on remarque dans les uns et dans „ les autres des choses qui varient, pendant que d'autres „ sont constantes et durables, et que les premières ne sau- „ roient subsister sans les autres; Descartes a donné le nom „ de substance et de réalité à ce qui lui a paru invariable „ dans ces êtres, et il a appellé mode tout ce qui change „ en eux. Il a enseigné que l'étendue, ou la matière, „ (termes synonimes (1) dans son style, et dans celui „ de Spinosa) est proprement la substance, c'est-à-dire „ ce qu'il y a d'essentiel, de primordial et d'invariable dans „ le corps; et que toutes les facultés et les opérations de „ l'esprit résident dans la pensée comme dans leur sujet. Ainsi, „ selon Descartes, il n'y a dans la nature que la matière „ et la pensée qui méritent le nom de réalité (2), parce

(1) Spinosa dit, en termes formels, que Descartes avoit mal défini la matière par l'étendue, et qu'elle devoit être définie par un attribut qui exprime une essence éternelle et infinie. On trouvera le passage cité ci-dessous. Le terme d'étendue et de matière ne sont donc pas synonimes dans le style de Descartes et dans celui de Spinosa.

(2) Il paroît, par la lecture de Descartes, que ce Philosophe, en faisant consister la réalité ou la substance de l'ame dans la pensée, ne prenoit pas le mot de pensée, comme on le prend ordinairement, pour le simple acte de l'esprit, qui aperçoit un objet, ou qui réflechit à quelque chose. On voit clairement qu'il entendoit par la pensée ce qu'on a depuis exprimé par le *moi pensant*, cet être indivisible qui, dans la variété des sensations qu'il éprouve et qu'il compare, sent, pour ainsi dire, sa propre identité dans la conscience qu'il en a, en tant que cet être qui réflechit par un acte unique sur cette multiplicité de sensations, sent que c'est lui-même qui en est identiquement affecté. Aussi Descartes regardoit l'intelligence, le vouloir, l'imagination, le sentiment, comme autant de modalités de cette pensée, dans la réalité de laquelle il faisoit consister l'essence de l'ame. Voyez ses *Medit.* et ses *Princ.* p. 1., Art. VIII. et suiv.

„ qu'il suppose que ce sont proprement ces deux choses „ qui se conçoivent par elles mêmes, et que toutes les au- „ tres ne sont que des différentes façons d'exister de cel- „ les-là, c'est-à-dire des modes ou des accidents, tels que „ sont, par exemple, la figure et le mouvement qui pré- „ supposent l'étendue ou la matière dans laquelle ils existent. „ C'est en conséquence de cette supposition, continue l'Au- „ teur, que Spinosa a tâché de démontrer géométriquement, „ que les perfections souveraines ne consistent que dans l'é- „ tendue et la pensée, l'une et l'autre infinies, et réunies „ dans un seul et même sujet.„

Spinosa a entrepris de démontrer géométriquement, que les perfections souveraines consistent dans l'étendue et dans la pensée, l'une et l'autre infinies et réunies dans un seul et même sujet; mais ce n'est point en conséquence de la supposition de Descartes, telle même que l'Auteur vient de l'exposer. Bien loin de-là; cette supposition suffit seule pour détruire absolument la prétention de Spinosa. L'Auteur attribue à Descartes ces deux principes. 1. Que la substance et la réalité sont une seule et même chose. 2. Que l'étendue et la pensée sont deux réalités, et par conséquent deux substances. Or je demande comment, en adoptant ces deux principes, Spinosa pouvoit conclure, que la pensée et l'étendue sont deux perfections réunies en un seul et même sujet? L'étendue, selon le sentiment de Descartes exposé par l'Auteur, est une réalité, et par conséquent une substance: la pensée est une réalité, et par conséquent une substance. Or deux substances ne peuvent jamais être réunies en un seul et même sujet. C'est une contradiction dans tous les systèmes, et particulièrement dans celui de Descartes, qui définit la substance, ainsi que l'Auteur le dit ensuite, ce qui a son existence propre. Pour conclure donc avec Spinosa, que l'étendue et la pensée sont des perfections réunies en un seul et même sujet, il faut reconnoître ou que l'étendue et la pensée ne sont pas des substances, ou que deux substances peuvent en s'identifiant exister à la façon des modes en une troisième substance: ce qui est formellement contraire aux principes que l'Auteur attribue à Descartes, bien loin qu'une semblable conclusion puisse jamais venir en conséquence de ses principes.

„ Dans cette vue, ajoute l'Auteur, Spinosa a mis à

„ la tête de ses Oeuvres posthumes une définition qui est „ la base de tout son système. On comprend aisément que „ je veux parler de sa définition de la substance, dont les „ caractères distinctifs sont précisément ceux de l'Etre su- „ prême. Car, pour mériter le titre de substance, il faut, „ selon Spinosa, exister par soi-même nécessairement, et „ être doué d'attributs, lesquels exprimant l'essence de cet „ Etre, c'est-à-dire les perfections primordiales et souverai- „ nes, se conçoivent par eux-mêmes, comme leur existence, „ indépendamment de toute autre chose. „

„ A la faveur de cette definition, conclut l'Auteur, „ toute particulière, Spinosa fait mine de démontrer qu'une „ substance ne peut être produite par une autre substance; „ qu'ainsi il n'y a qu'une seule substance dans la nature, que „ cette substance est Dieu, ec. „

L'Auteur avoue donc que Spinosa, dans la vue de démontrer que les perfections souveraines consistent dans l'étendue et la pensée infinies, réunies en un même sujet, a mis à la tête de ses Oeuvres une définition de la substance qui fait la base de son système, et que cette définition lui est toute particulière. Ce n'est donc pas en conséquence de la supposition de Descartes, que Spinosa a entrepris de démontrer son système, mais en conséquence de cette définition qui n'appartient aucunement à Descartes; puisque, de l'aveu de l'Auteur, Spinosa a mis cette définition à la tête de ses Oeuvres, dans la vue d'établir son système, ou de prouver que les perfections souveraines consistent dans l'étendue et dans la pensée ec., que cette définition en est la base, et qu'elle est toute particulière à Spinosa.

Mais pour mieux éclaircir ce point, je ne craindrai pas d'entrer ici dans une digression, quoique peut-être un peu trop longue, eu égard aux bornes de ce Mémoire sur la notion que Descartes a donnée de la substance. Sa definition est au fond la même que celle des Scolastiques, et de presque tous les Philosophes. *Substantia est ens reale per se subsistens*, dit l'Ecole de Conimbre, au nom de toutes les autres Ecoles; et elle explique ces mots, *per se subsistens*, par ceux-ci. *non existens in alio, ut in subjecto inhaesionis*. Le fameux Jean Heineccius, dans ses Eléments de Philosophie, *Substantiae sunt*, dit-il, *quae per se et seorsum subsistunt. Modi, affectiones et attributa quae in substantiis occurrunt, et ex iis mente abstrahuntur,*

Il ne sera pas inutile de rapporter le Corollaire qu'il déduit de cette définition. *Pessime ergò*, conclut-il, *Bened. Spinosa substantiam definit rem a se subsistentem, unde totum Pantheismi systema uni huic falsae definitioni inaedificatum suâ mole ruit*. Cet Auteur, qui ne faisoit pas consister l'habileté d'un Philosophe à ignorer la Logique, et qui connoissoit la valeur des termes, savoit la difference qu'il y a entre *existere per se*, avoir une existence propre, telle que ne l'ont pas les modes qui ne sont que des déterminations de l'existence d'un sujet; et *existere à se*, c'est-à-dire avoir l'existence de soi même, et indépendamment d'une cause productive. Pour éclaircir cette distinction par un exemple tiré des choses artificielles, une Horloge, quoique fait par un ouvrier, a son existence propre distinguée de celle de l'ouvrier, *existit per se*; mais elle n'a pas son existence, en tant qu'Horloge, indépendamment de l'ouvrier, *non existit à se*. On peut appliquer cette distinction aux choses naturelles, en tant qu'elles reçoivent l'existence de l'Etre suprême, elles reçoivent cette existence de sa main. Elles l'ont donc en propre, et distinguée de celle de leur Créateur; mais elles ne l'ont pas d'elles-mêmes, et indépendamment de celui dont elles la reçoivent: il y auroit contradiction en l'un et en l'autre. Elles existent donc *per se*, et non *a se*. M. de s'Gravesande, *Introd. à la Philosophie, Part. I. Chap. I.*, explique ainsi la notion de la substance. „ Lorsque nous considérons, dit-il, „ que toutes les choses existent, nous voyons presque aus- „ si-tôt qu'elles n'existent pas de la même manière. Quel- „ ques-unes ont en elles-mêmes tout ce qui est nécessai- „ re à leur existence, comme un arbre, une pierre, ec. et „ on les nomme substances. D'autres ne jouïssent pas de „ ce privilege; il faut quelque chose de plus, sans quoi el- „ les ne sauroient exister. La figure sphérique ne sauroit „ exister sans quelque chose qui ait cette figure; ni le „ mouvement, sans quelque chose qui soit mu. On don- „ ne à de pareilles choses les noms de mode, d'attribut „ et d'accident. La substance a en soi tout ce qui est né- „ cessaire pour qu'elle soit, au lieu que le mode n'a pas en „ soi, mais dans la substance, tout ce qu'il lui faut pour „ exister. Le corps est une substance, quoiqu'il ait besoin „ de lieu; et ce besoin ne le rend point un attribut du lieu „ qu'il occupe, ec.„

On n'a qu'à consulter les définitions que la plûpart des Philosophes ont données de la substance, et on verra qu'elles s'accordent toutes à distinguer la substance d'avec l'accident, en ce que celle-là existe *per se*, celui-ci existe *in alio*. La définition de Descartes n'est donc au fond que la définition commune; et elle ne pouvoit être autre, si elle devoit être juste et fondée en nature. Ce grand génie l'a seulement éclaircie en ce point, que les Scolastiques, en disant simplement que la substance est ce qui existe en une autre chose, ne présentoient pas assez nettement le caractère par le moyen duquel l'esprit doit les discerner (1). Au lieu que Descartes, en suivant la distinction que la réflexion ou le sentiment intérieur nous fait apercevoir entre nos idées, tire de cette différence, que nous ne pouvons ne pas saisir, un trait marqué, et comme une ligne de séparation qui sert à distinguer la substance d'avec le mode. Quand je pense à la figure sphérique, je vois nettement que cette figure ne peut exister par elle-même; mais qu'il faut qu'elle existe dans un sujet, comme dans une pièce d'yvoire. Je conçois nettement que l'yvoire venant à perdre l'existence, sa figure sphérique seroit par cela même anéantie, et qu'ainsi elle n'a point d'existence en propre qu'elle puisse conserver. Mais quand je vois une boule d'yvoire sur un billard, et que je compare l'une avec l'autre, je conçois aussi nettement que l'existence de la boule ne dépend pas de l'existence de la table: je vois que la table venant à manquer, tout ce qui pourroit arriver à la boule, ce seroit de tomber; mais qu'elle ne perdroit pas pour cela son existence.

Je vois donc par la comparaison de ces idées, que la figure doit être inhérente en un sujet pour exister; que son existence n'est pas distinguée de celle du sujet, qu'elle n'est qu'une manière d'exister du sujet, et qu'au contraire la boule d'yvoire, pour exister, n'a pas besoin d'être inhérente en un sujet quelconque, et qu'elle a son existence propre distinguée de l'existence de toute autre chose. Voilà donc deux catégories bien différentes, et bien nettement

(1) M. Volf, dans son Ontologie, définit la substance, *Subjectum perdurabile, et modificabile*: et fait voir comment cette définition coincide avec celle des Scolastiques et des Cartésiens.

distinguées. Tout ce que nous concevons doit se rapporter à l'une ou à l'autre par le principe de contradiction. On appelle substance tout ce qui est compris dans l'une ; mode, tout ce qui est compris dans l'autre de ces cathégories. La dénomination est arbitraire, mais la distinction de la chose est réelle ; elle est fondée sur une distinction réelle dans nos idées : distinction que nous ne pouvons ne pas apercevoir, et qu'on peut appeller une vérité d'expérience.

Ainsi, quand on s'obstine à dire, que nous n'avons aucune idée des substances, on ne prend pas garde qu'on prend le mot de substance pour l'essence des choses, et non pour la notion caractéristique, laquelle ne sauroit être plus claire, qui nous sert à distinguer ce qui est mode d'avec ce qui est substance, et qui fait que nous ne dirons jamais que la rondeur soit une substance, ou qu'une substance, ou qu'une boule de cire soit un mode. Car il me seroit autant impossible de concevoir la boule de cire inhérente en un sujet, et le modifiant, que de concevoir une rondeur détachée de tout sujet, exister par elle-même. J'ai donc une notion claire, par le moyen de laquelle je puis reconnoître ce qui est substance, et le distinguer d'avec ce qui ne l'est pas.

Mais si l'on me demande ensuite ce qui fait que la cire est une telle substance en particulier, et en quoi elle est foncierement différente de l'yvoire; j'avoue que j'ignore cette différence. Mais celui qui me fait cette question ne prend pas garde, que ce n'est plus la notion de la substance en général qu'il me démande, ou le caractère par le moyen duquel je puis distinguer la substance d'avec l'accident, mais qu'il prétend outre cela que je lui explique en quoi consiste l'essence d'une substance particulière : savoir, par exemple, en quoi consiste l'essence du bled, ou ce qui revient au même, en quoi consiste la modification particulière de la matière, pour être du bled; en quoi elle diffère de la modification qu'elle acquiert ensuite, quand le bled se convertit en chair, et en quoi consiste par conséquent l'essence de cette nouvelle substance. Mais l'ignorance où nous sommes des essences particulières des choses, ne prouve pas que nous n'ayons aucune idée de la substance en général. C'est par rapport à ces essences particulières qu'on peut accorder

à Locke, que nous ne connoissons les substances que par le peu de qualités que nos sens y découvrent (1).

Il faut pourtant avouer, qu'il y a quelque chose de bien extraordinaire dans la méthode de ceux, qui, sous prétexte de l'ignorance où nous sommes à ce sujet, semblent se faire un plaisir de ravaler d'un côté nos facultés intellectuelles, comme bornées entiérement à l'écorce des objets, et de relever de l'autre l'incompréhensibilité de la matière, qu'ils voudroient faire envisager comme un fond mystérieux et impénétrable, un abyme inépuisable de vertus, de forces, de qualités sans nombre, qui ne se manifestent que par leurs effets, et qui restent toujours cachées dans la matière, comme sous un nuage épais que notre intelligence ne sauroit jamais percer. Il me paroît que si nous ne connoissons pas les essences des choses, ce n'est ni faute d'intelligence de notre part, ni parce qu'il y ait dans la matière quelque chose de si auguste et de si relevé, que l'intelligence la plus sublime ne puisse y atteindre. C'est uniquement par une suite de l'imperfection de nos sens, ou, pour mieux dire, de la juste proportion qu'ils doivent avoir avec les objets extérieurs pour notre conservation et notre bien être. Si nous pouvions voir les premières particules élémentaires dont la cire et l'yvoire sont composées, leur grosseur, leur figure, leur arrangement, leur mouvement, leur résistance aux chocs et aux pressions extérieures, nous verrions aussi clairement en quoi consiste l'essence de la cire et de l'yvoire, qu'un Horloger voit clairement ce qui fait la différence essentielle d'une montre à réveil, et d'une montre à répétition. Nous verrions, en décomposant peu-à-peu la cire et l'yvoire, ces substances se dépouiller aussi peu-à-peu des qualités sensibles, par le moyen desquelles nous les distinguons, et qui ne résultent en effet que d'un divers arrangement de parties; et ces parties se réduire enfin, et se fondre en quelque façon en une masse homogène, qui ne retiendroit que l'étendue et les propriétés inséparables de l'étendue, l'impénétrabilité, la divisibilité ec., ainsi que j'ai tâché de l'établir dans mon Traité de l'*Immatérialité de l'ame*. Voyez T. III. p. 95. et suiv.

Mais quand même on prouveroit que nous ignorons non seulement l'essence de chaque corps en particulier,

(1) C'est ce qu'avoit déjà observé Descartes, avec beaucoup de précision, dans ses *Principes*, p. 1, Art. LII.

mais aussi la nature de la matière dont tous les corps sont composés ; cela ne feroit pas que nous n'ayons une idée de ce qui répond au nom de substance, en tant qu'elle est opposée ou distinguée de ce qui est mode. Et c'est pour cela que les Scolastiques, les Cartesiens, et bien d'autres Philosophes, quoique pensant très différemment sur la nature de la matière, se sont pourtant tous accordés sur la notion de la substance en général, et que les définitions qu'ils en ont données, se réduisent toutes à exprimer l'idée de ce qui a son existence propre.

Si l'on me demandoit encore de quelle utilité peut être une notion qui ne nous peut rien faire découvrir de la nature des corps, je réponds qu'elle ne sert de rien dans les détails de Physique, qu'elle est parfaitement inutile à ceux là sur-tout, qui n'estiment dans cette science que les connoissances qui pourroient former un habile artisan, qui s'applaudiroient davantage de l'invention d'une machine pour faciliter l'élévation d'un poids, que de la découverte de la cause de la pesanteur. Mais, en revanche, je dis qu'elle est très-importante en Métaphysique, utile à un homme qui ne borne pas son intelligence à ne savoir que ce qui peut procurer quelque nouvelle commodité ; qui s'applaudit de sa qualité d'être pensant et raisonnable ; qui connoît le prix de la précision et de la justesse dans les raisonnemens ; qui veut s'élever, autant que l'esprit humain en est capable, à la connoissance des premiers principes des choses ; qui veut du moins se garantir de l'erreur dans la recherche qu'il en fait, et voir clair dans ce qu'il est permis à l'homme d'en savoir.

Je dois maintenant répondre à deux objections de M. Leibnitz contre cette idée de la substance. Car quelque claire que soit une vérité, il ne faut qu'une objection soutenue d'un grand nom, pour en faire douter, quoiqu'il n'y ait aucune raison de douter. M. Leibnitz, sous le nom de Philarete, dans un Dialogue qui a pour titre, *Examen des principes du R. P. Malebranche*, inséré dans le *Recueil de diverses Pièces*, ec. *T. II.* après avoir fait exposer, par Ariste l'autre interlocuteur, la définition de la substance du P. Malebranche en ces termes : „ Tout ce qu'on peut con-„ cevoir seul, et sans penser à autre chose, ou sans que „ l'idée qu'on en a représente quelque autre chose ; ou bien „ ce qu'on peut concevoir seul comme existant indépendam-

„ ment d'une autre chose, est une substance "; lui fait tout de suite cette objection: „ Cette définition de la substance, „ dit-il, n'est pas exempte de difficultés. Dans le fond, il „ n'y a que Dieu seul qui puisse être conçu comme indé- „ pendant d'autre chose. Dirons-nous donc, avec un cer- „ tain Novateur trop connu, que Dieu est la seule substan- „ ce dont les créatures ne soient que les modifications? " Cette difficulté n'étoit pas digne de M. Leibnitz. Versé comme il étoit dans la lecture des Scolastiques, il ne pouvoit ignorer que l'indépendance qui fait, selon l'Ecole, Descartes et Malebranche, le caractère de la substance, n'est pas une indépendance *ut à causa efficiente*, mais l'indépendance *a subjecto inhaesionis*. La rondeur ne peut exister sans un sujet où elle soit inhérente, puisqu'elle n'est que ce sujet même en tant que rond. Cette dépendance *a subjecto inhaesionis*, est le caractère qui la déclare un mode. L'indépendance contraire est ce qui constitue la substance. La cire, pour exister, n'a pas besoin d'être inhérente en un sujet; cette inhérence même est impossible, elle reçoit son existence de Dieu. Cela fait qu'elle en dépend essentiellement, comme de sa première cause efficiente ou productrice; mais non pas comme d'un sujet où elle inhère.

Il seroit très-absurde de penser que la cire, pour exister, eût besoin d'être inhérente à la substance de Dieu, comme la rondeur a besoin d'être inhérente à la cire. Ce seroit là précisément donner dans les idées du trop fameux Novateur, et faire de Dieu l'unique substance dont les autres ne seroient que des modifications. Ainsi l'indépendance qui constitue le caractère de la substance, dans la définition de Descartes et de presque tous les Philosophes, laisse les créatures dans toute la dépendance où elles sont de Dieu, comme de leur premier principe, et par-là, sans être injurieuse à la souveraineté de Dieu, elle suffit pour faire voir, contre le Novateur impie, qu'il existe d'autres substances distinguées de Dieu, et que ces substances ne peuvent point en être des modifications, par cela même qu'elles ne peuvent en dépendre comme d'un sujet où elles inhèrent, et qu'elles modifient.

„ Que si vous resserrez votre définition, (c'est la se- „ conde objection de M. Leibnitz, sous le nom de Phila- „ rete) en ajoutant que la substance est ce qui peut être „ conçu indépendamment de toute autre créature; nous

„ trouverons peut-être des choses qui ont autant d'indépen-
„ dance que l'étendue, sans être des substances : par exem-
„ ple, la force d'agir, la vie, l'antitypie, sont quelque cho-
„ se d'essentiel et de primitif en même temps ; et on peut
„ les concevoir indépendamment d'autres notions, et mê-
„ me de leurs sujets, par le moyen de l'abstraction. "

Ariste qui dans le Dialogue soutient le parti de Théodore, c'est-à-dire du P. Malebranche, pressé par cette nouvelle difficulté, resserre encore plus la définition, et se retranche à dire qu'elle ne doit être entendue que des concrets. Philarete profite habilement de l'avantage que lui donne la réponse d'Ariste, le pousse avec force, et en triomphe. Mais Théodore n'auroit pas ainsi répondu. Je ne me flatte pas de savoir dire tout ce que ce grand homme auroit dit : mais sans doute il n'eût pas manqué 1. de faire observer à Philarete, que l'on ne doit point du tout resserrer l'indépendance, qui fait le caractère de la substance, en supposant que cette indépendance ne convient à la substance que par rapport à une autre créature, et non par rapport à Dieu ; mais qu'il ne s'agit tout au plus que d'expliquer le genre de cette indépendance ; que cette indépendance ne consiste en autre chose qu'à ne pas exister dans un autre sujet, comme la rondeur dans l'yvoire, en le modifiant, ce qui fait que la rondeur dépend de son sujet : que l'indépendance prise en ce sens convient à toutes les substances, et non seulement par rapport aux créatures, mais aussi par rapport à Dieu ; puisqu'il seroit absurde de penser que Dieu pût être le sujet dans lequel les substances existent, en modifiant son être, comme la rondeur existe dans la cire en la modifiant. 2. Il lui eût fait remarquer, pour le dire en passant, qu'il y a une grande difference entre l'idée de l'étendue, et celle de la force d'agir, de la vie, de l'antitypie. L'idée de l'étendue prise en longueur, largeur et profondeur, est une idée entièrement déterminée qui représente une chose complette, et comme faisant un tout à part. On conçoit clairement, et la Géométrie le démontre, que dans l'étendue une dimension ne peut être sans l'autre, et qu'il ne peut y en avoir plus de trois. Les trois dimensions sont donc comme trois attributs liés par une connexion essentielle et métaphysique ; trois attributs inséparables qui se déterminent réciproquement, ou dont la réunion

forme un tout déterminé, et parfaitement complet. Ainsi (1), en suivant les idées de quelques Disciples de Leibnitz, qui font consister la substance dans l'union des attributs qui se déterminent, Théodore auroit fait voir que l'étendue, selon ses trois dimensions, est une véritable substance par l'union essentielle de ces trois dimensions qui ne peuvent être l'une sans l'autre, et qui se déterminent si parfaitement, qu'il ne peut y en avoir plus de trois. Il auroit montré par-là, que les caractères de la substance, soit qu'on les prenne de la définition des Cartésiens, soit qu'on veuille les tirer de la notion qu'en ont donnée les Disciples de Philarete, se réunissent comme de concert à placer l'étendue entre les substances. Peut-être Théodore auroit-il fait valoir encore, du moins *ad hominem*, contre le sentiment de son adversaire, celui de tous les anciens Géomètres qui regardoient le solide géométrique ou l'étendue en longueur, largeur et profondeur, comme un tout si bien déterminé, qu'ils lui donnoient le nom de corps; et qu'ils ne le distinguoient du corps, objet de la Physique, que comme on a coûtume de distinguer quelquefois une seule, et même chose, uniquement à cause des différents rapports sous lesquels on l'envisage. Ainsi le corps, objet de la Géométrie, est le corps, en tant que mesurable; et le corps, objet de la Physique, est encore le même corps, en tant que revêtu de certaines qualités qui résultent d'une contexture particulière. Mais les idées de la force, de la vie, de l'an-

(1) M. Volf, pour débarrasser la notion de la substance de l'idée confuse de ce sujet inconnu, qu'on suppose devoir être le soutien des qualités qu'on y observe, remarque fort judicieusement qu'on doit substituer à l'idée de ce sujet celle des déterminations constantes qui n'en supposent aucune antérieure, et que toutes les autres supposent. Voyez *Ontol. V.* 571 Une telle idée de la substance que M. Volf prétend être distincte, et qui l'est effectivement pour ceux qui veulent prendre la peine de suivre cet Auteur, est parfaitement appliquable aux trois dimensions de l'étendue. On ne peut pas donner de raison suffisante de leur union: elle est de nécessité géométrique. La figure, la divisibilité, la mobilité, qui sont des propriétés incontestables des corps, l'impénétrabilité même, supposent ces trois dimensions, et en découlent. Il faut donc avouer, que les trois dimensions sont ce qu'il y a de primitif dans les corps, ou reconnoître qu'une seule chose peut avoir deux substances. Voyez *l'Immaterialité de l'ame* To. III. pag. 96. et suiv.

titypie ne sont que des idées indéterminées, qui ne représentent que des choses incomplettes, et qui ne peuvent jamais faire un tout à part. Ce sont des formes qui ne peuvent se soutenir par elles-mêmes, et qui portent naturellement l'esprit à leur chercher un sujet qui leur serve d'appui. En vain voudroit-on concevoir la force d'agir, la vie, l'antitypie, sans un sujet où elles existent ; ce seroit vouloir ôter l'enthousiasme poëtique à Pindare, vouloir faire exister cet enthousiasme par lui même, et en attendre des vers. L'abstraction, ajoûteroit en 3. lieu Théodore, et ce seroit la réponse directe à l'argument de Philarete, peut détacher la force d'agir, la vie, l'antitypie d'un sujet individuel et particulier, de la poudre enflammée, d'un Aigle, d'un plan qui résiste à la compression : mais l'abstraction ne peut exclure de ces formes l'idée du rapport qu'elles renferment toujours à quelque sujet en général. Nous pouvons penser à la rondeur, sans penser actuellement à la cire ou à l'yvoire ; mais nous ne saurions exclure de l'idée de la rondeur la relation à quelque sujet en général, qu'elle doit modifier pour exister. Ce qui suffit pour que l'idée du mode présente toujours un caractère de dépendance, qui ne se trouve point dans l'idée de la substance.

Au reste, on doit rendre cette justice à M. Leibnitz, qu'en attaquant le sentiment du P. Malebranche, il reconnoit en toute occasion, et relève avec complaisance le mérite de son adversaire : bien différent en cela de certains Ecrivains qui sont entrés aprés lui dans la même lice, qui, sans apporter de meilleures raisons, y ont du moins abondamment suppléé par des traits souvent trop injurieux pour mériter le nom de spirituels. Mais peut-être est-il réservé aux grands hommes de connoître les égards qu'ils se doivent. Je dois enfin remarquer, que les arguments que M. Leibnitz tire ensuite des accidents de l'Eucharistie contre la definition de la substance de Descartes et de Malebranche, font voir peut-être que l'attachement trop naturel pour son propre système, lui avoit ôté en partie dans cette recherche l'indifférence qu'exige le pur amour de la vérité. On sait, que de telles difficultés, quand même elles auroient été bien fondées, ne pouvoient pas être des difficultés pour M. Leibnitz. D'ailleurs M. Leibnitz n'ignoroit pas qu'on explique très-bien, par le moyen des espèces, ce que les Scolastiques expliquoient par les accidents. Ce qu'on vient de dire suffit

pour justifier pleinement la définition de la substance de Descartes, et faire voir qu'elle n'a rien de commun avec celle de Spinosa.

Descartes, en disant que la substance est ce qui peut être conçu seul, et sans penser à autre chose, ne renferme dans cette notion que l'idée d'une existence propre à la substance, et n'exclut que l'inhérence de la substance dans un autre sujet. Spinosa, en définissant la substance, *ce qui est en soi, ce qui est conçu par soi-même, et dont l'idée n'a pas besoin de l'idée d'une autre chose dont elle doive être formée*, renferme dans cette notion, sous des termes équivoques dont le sens se développe dans les conséquences qu'il en tire, l'idée d'une existence non-seulement propre, mais nécessaire; et exclut non-seulement l'inhérence de la substance dans un autre sujet, mais aussi la dépendance qui convient à un effet par rapport à sa cause, et en un mot toute idée de relation que la substance peut avoir à quelque autre chose que ce soit. Spinosa, par un sophisme qui ne pouvoit être que l'effet d'une passion aveugle, conclut, qu'une substance ne peut être produite par une autre substance, en vertu d'un raisonnement qui seroit précisément celui d'un homme qui prétendroit qu'on ne sauroit tracer un cercle avec le compas, parce qu'on peut penser au cercle, sans penser au compas. Une preuve certaine que Spinosa, dans la définition de la substance, cachoit, sous des expressions ambigues, un sens bien différent de celui de Descartes, c'est qu'après avoir distingué l'attribut de la substance, il entend par attribut précisément ce que Descartes entendoit par le mot de substance: *Notandum*, dit-il (*Opera posthuma*, p.397.) *me per attributum intelligere omne id quod concipitur per se, et in se, adeo ut ipsius conceptum non involvat conceptum alterius rei*. Quelle différence entre les idées de deux hommes, dont l'un ne regarde que comme attribut de la substance, ce que l'autre envisage comme la substance même? Et qui, outre ce qu'il appelle attribut, et que l'autre nomme substance, prétend mettre en avant une idée plus foncière encore, pour être le sujet de ces prétendus attributs. Peut-on concevoir une plus grande opposition de sentiment?

Je reviens à *l'examen du Spinosisme*. „ Descartes, „ poursuit l'Auteur, en soutenant qu'il n'y avoit point de

„ vuide, et qu'il étoit même impossible qu'il y en eût, „ se fondoit sur ce que le vuide ayant toutes les propriété- „ tés et toute l'essence du corps, c'est-à-dire selon lui, „ les trois dimensions, c'étoit une contradiction dans les „ termes, que de prétendre que le vuide fût un espace où „ il n'y a point de corps. Ainsi Descartes, en établissant „ l'identité entre l'espace et le corps, faisoit consister „ l'essence de la matière dans l'étendue abstraite et géomé- „ trique. Ce grand paradoxe révolta d'abord plusieurs Phi- „ losophes; et s'il ne fut solidement refuté du vivant de „ Descartes et de Spinosa, l'on en découvrit si bien dans „ la suite le ridicule, qu'aujourd'hui il n'y a pas peut „ être un seul Philosophe qui osât le soutenir ouverte- „ ment. Cependant Spinosa en fait un article fondamental „ de sa doctrine, et il enseigne conséquemment, que l'é- „ tendue corporelle a les propriétés essentielles de l'Etre „ suprême; parce qu'elle est, de même que l'espace, uni- „ que, indivisible, immuable et infinie. Si cette conséquen- „ ce découle des principes de Descartes, il l'a hautement „ désavouée, ec. „

Non : cette conséquence ne découle aucunement des principes de Descartes. Elle est si directement opposée à ces principes, qu'elle ne peut s'établir que sur leur ruine. Pour le faire sentir, tâchons d'analyser l'exposition qu'en fait l'Auteur lui-même. 1. L'Auteur avance, que Descartes a rejeté le vuide sur ce que le vuide ayant les trois dimensions, a, selon la pensée de Descartes, *toutes les propriétés et toute l'essence du corps*. Cet exposé me paroît un peu ambigu. Un homme qui ne seroit pas au fait de la doctrine de Descartes, en pourroit conclure fort aisément, que le corps n'a réellement d'autres propriétés, selon Descartes, que les trois dimensions : et cependant cette conclusion seroit fausse. Descartes n'a fait consister l'essence du corps dans l'etendue, et rejeté le vuide comme impossible, que parce qu'il a prétendu prouver que toute étendue est nécessairement impénétrable, nécessairement divisible, mobile ec., et par consequent nécessairement revêtue des propriétés que tout le monde regarde comme appartenantes au corps, et leur appartenant essentiellement. Ainsi Descartes n'a pas réduit la réalité entière du corps, et toutes ses propriétés, comme l'Auteur semble l'insinuer, aux seules dimensions, puisque ces dimensions, selon De-

scartes, ne peuvent jamais exister sans l'accompagnement de l'impénétrabilité, de la divisibilité, ec. Mais comme toutes ces propriétés découlent, selon lui, originairement de l'idée de l'étendue, il a fait consister l'essence du corps dans l'étendue, en prenant le mot d'essence dans sa signification ordinaire, pour ce que l'on conçoit de primitif dans une chose, et d'où découlent les attributs de cette chose. 2. Ce que l'Auteur ajoûte de l'identité établie par Descartes entre le corps et l'espace, laisse lieu à une équivoque non moins considérable. Un homme qui ne sauroit pas d'ailleurs les sentiments de Descartes, et qui verroit que l'Auteur prend dans son exposé le mot d'espace pour une étendue *unique, indivisible, immuable et infinie*, se trouveroit fort embarrassé sur cette identité entre l'espace et le corps; ou, pour mieux dire, il se trouveroit dans la nécessité d'attribuer à Descartes un sentiment directement contraire à ses principes. Selon l'Auteur, diroit-il, Descartes a identifié le corps avec l'espace. Cet espace est, selon l'Auteur, une étendue pénétrable, *unique, immuable, indivisible, infinie*. Donc, en suivant l'exposé de l'Auteur, le corps, selon Descartes, est une étendue pénétrable, indivisible, immuable, ec. Mais quel moyen d'attribuer à Descartes une telle pensée, pendant que, selon lui, toute étendue pénétrable, indivisible, immuable implique contradiction, et qu'il n'a rejeté la possibilité du vuide que parce qu'il a cru que l'étendue étoit nécessairement impénétrable, divisible, mobile, ec. Ainsi, à parler exactement, on ne peut pas dire que Descartes ait établi aucune sorte d'identité entre l'espace et le corps; mais plutôt qu'en rejetant la possibilité de l'espace pur, il n'a reconnu d'autre étendue possible que celle qui constitue le corps, et qui est nécessairement accompagnée de l'impénétrabilité, de la divisibilité, de la mobilité, ec.

3. Quel est donc le principe de Descartes dont Spinosa *fait un article fondamental de sa doctrine*, et dont il déduit *conséquemment, que l'étendue corporelle a les propriétés de l'Etre suprême, parce qu'elle est, de même que l'espace, unique, indivisible, immuable, infinie*?

Je ne crois pas qu'on puisse jamais l'assigner. Spinosa n'a enseigné que l'étendue corporelle a les propriétés de l'Etre suprême, qu'en conséquence de ce principe, que l'é-

tendue peut avoir les propriétés qu'on attribue vulgairement à l'espace, c'est-à-dire, d'être unique, immuable, indivisible. L'auteur de l'Examen en convient ici expressément. Or, comment cette supposition peut-elle avoir lieu dans les principes de Descartes, qui rejete comme chimérique la notion vulgaire de l'espace, et qui prétend que l'immutabilité et l'indivisibilité sont incompatibles avec l'idée de l'étendue ? Il est donc visible que Spinosa ne prend pas l'étendue dans le même sens que Descartes ; qu'il reconnoît au contraire avec les partisans du vuide, qu'il n'y a aucune répugnance à admettre une étendue infinie, immobile, indivisible ; et qu'après avoir adopté la notion de l'étendue établie par les partisans de l'espace pur, il y ajoûte une absurdité particulière, qui est de l'appeller une étendue corporelle. Ainsi Spinosa ne peut établir sa conséquence qu'en renversant le principe sur lequel Descartes a rejeté le vuide, et fait consister l'essence du corps dans l'étendue. Descartes n'a soutenu l'impossibilité du vuide, qu'en soutenant que toute étendue est par sa nature impénétrable, divisible, mobile. Spinosa n'établit sa doctrine qu'en supposant que l'étendue peut être indivisible, immobile. La doctrine de Spinosa est donc directement opposée aux principes de Descartes.

4. Quant à ce que l'Auteur ajoûte touchant le ridicule où est tombé le principe de Descartes, je dirai en passant, que le ridicule n'est qu'un phantôme de l'imagination et des préjugés du vulgaire ; qu'il n'est point à craindre pour un Philosophe qui n'a pas la manie de vouloir étaler ses sentences dans les Assemblées brillantes où l'on se pique de Philosophie. Galilée a été couvert de ce ridicule, pour son opinion du mouvement de la terre. Quelles plaisanteries n'a-t-on pas faites des *Circulateurs* ? Quelle opinion plus susceptible de ridicule, que celle qui transforme les bêtes en machines ? Et pourtant dans le système de l'harmonie préétablie, tout ce que font les hommes et les bêtes, s'exécute machinalement ; leur ame n'y entre pour rien. Qu'on m'assigne donc dans la révolution des systèmes et des opinions, le point fixe où la raison doit triompher du ridicule. Tandis que ce point sera indéterminé, la Philosophie ne permettra jamais qu'on abandonne une opinion, sous prétexte qu'il plaît à quelqu'un de l'appeller ridicule. Peut être viendra-t-il encore un jour quelque grand gé-

nie qui pourra dire avec Cicéron : *Multis etiam sensi mirabile videri . . . . desertae disciplinae, et jam pridem relictae, patrocinium nec opinatum a nobis esse susceptum* ; et qui se lavera de ce reproche, en ajoutant comme lui : *Nec vero desertarum relictarumque rerum patrocinium suscepimus ; non enim hominum interitu sententiae quoque occidunt, sed lucem Auctoris fortasse desiderant* (1).

„ C'est en vain, continue l'Auteur, que Spinosa provoque à la force infinie de sa substance. Car cette force „ qui produit le mouvement, est distincte de l'étendue, „ ou ne l'est pas. Quelque parti que prenne le Spinosiste, „ il se trouvera également embarrassé. Si, conséquemment „ à ses principes, qui n'admettent point d'autre réalité que „ la matière et la pensée, il identifie la force motrice avec „ l'étendue, la même difficulté subsiste à tous égards, „ puisqu'il est évident qu'une force qui est par-tout la „ même, aussi-bien que l'étendue, ne peut produire que „ les mêmes effets. Mais si la force qui produit le mouvement, est distincte de la matière, comme le prétend Descartes, c'est contre toute raison que les Spinosistes s'écartent de ses principes, pour méconnoître un premier moteur, qui étant l'Auteur de la nature, en dirige toutes les „ opérations, et qui, par la diversité qu'il y a mise, manifeste une sagesse infinie.

Il me paroît que l'Auteur ne rend ici qu'à demi la justice dûe aux sentiments de Descartes. Ce n'est pas assez de dire que, selon Descartes, la force qui produit le mouvement, est distincte de la matière ; on doit ajoûter de plus que c'est là une suite nécessaire de son principe sur l'essence de la matière. Descartes faisant consister l'essence de la matière dans l'étendue, enseigne conséquemment que la matière ne peut avoir d'autres propriétés, que celles qui découlent de l'idée de l'étendue, savoir l'impénétra-

(1) Leibnitz, *Jugement sur les Oeuvres de Mylord Shaftebury*, dans le *Recueil de Pièces diverses, ec. Tome II. p.* 336. „ Je ne „ sais pas non plus si l'application du ridicule est une bonne „ pierre de touche, car les meilleures choses, et les plus importantes peuvent être tournées en ridicule ; et il n'est pas toujours „ sûr que la vérité aura les rieurs de son côté, étant le plus souvent cachée aux yeux du vulgaire „.

bilité, la mobilité, la divisibilité, ec. Cela est si vrai, qu'une des raisons qui fait rejeter aujourd'hui la Philosophie de Descartes par ceux qui ne veulent entendre parler que d'expériences, est que cette Philosophie ne présente, pour ainsi dire, qu'un squelette de matière dépouillée de toute vertu innée; ce qui leur paroît être contre l'expérience. La matière n'est donc, et ne peut être, selon Descartes, qu'un être passif: et comme la force mouvante est une réalité active, il s'ensuit qu'elle ne peut jamais éclorre du sein de la matière, ni s'identifier avec elle. Ainsi le sentiment de Descartes sur l'essence de la matière, conduit nécessairement à un premier moteur distingué de la matière. C'est ce qui faisoit dire à Spinosa, comme nous le verrons bientôt, que les principes naturels de Descartes étoient non seulement inutiles, mais absurdes. Tout est lié, chez Descartes, à deux ou trois articles près. Nous avons vu comme, en suivant les principes de la méthode synthétique, les notions générales de la substance et du mode conduisent naturellement l'esprit à reconnoître dans l'étendue le caractère de la substance: et cette substance ne peut être autre que celle du corps, parce que toute étendue est par sa nature impénétrable, divisible, et mobile. Ce sont des propriétés qu'on peut déduire géométriquement de l'idée de l'étendue. D'un autre côté, dès les premiers pas qu'on fait dans la Physique, la méthode analytique semble encore conduire l'esprit à ces mêmes principes par l'examen des phénomènes les plus composés. Qu'on se rappelle l'état où Descartes trouva la Physique. Toutes les puissances que les corps ont d'agir les uns sur les autres, toutes leurs qualités sensibles étoient autant de vertus innées, sympathiques ou antipathiques, expultrices ou retentrices, destinées à produire chaque effet en particulier. Descartes conçut que ce pompeux étalage de qualités occultes ne s'étoit introduit dans la Physique, qu'à la faveur de l'ignorance du mécanisme. Il vit, ce que Boyle confirma depuis par mille expériences, que la nature ne fait jouer en effet que le mécanisme dans la production des effets, où l'on peut entrevoir en quelque sorte son procédé. La simplicité de ses voies le persuada que ce procédé devoit être uniforme. Il ne balança donc pas à rejeter les formes substantielles et accidentelles de l'Ecole, et à leur substituer les affections mécaniques, la grosseur, la figure, le mouvement des particules d'une matière homogè-

ne. Mais après avoir rejeté tout l'appareil des formes et des qualités occultes, il comprit qu'il ne pouvoit plus reconnoître dans la matière aucune vertu active proprement dite. Cette vertu eût été une forme substantielle, ou accidentelle, aussi incompréhensible que les autres; et on eût pu lui dire que, puisqu'il laissoit dans les corps une vertu qui ne pouvoit résulter des affections mécaniques, autant valoit-il qu'il les laissat en possession de toutes leurs autres vertus et qualités sympathiques, antipathiques, ec. Ainsi les derniers pas de l'analyse physique venoient se réunir aux dernières conclusions de la synthèse métaphysique, pour dépouiller la matière de toutes les propriétés qui ne peuvent se déduire de l'étendue impénétrable; et faire par conséquent de la matière un être purement passif, incapable de contenir en lui même le principe du mouvement. D'où l'on voit que la nécessité d'un premier moteur distingué de la matière, est comme le centre où vont se réunir tous les principes physiques et métaphysiques de la Philosophie de Descartes. Or il est visible, que c'est une chose bien différente de dire simplement, avec l'Auteur de l'Examen, que Spinosa méconnoissant un premier moteur, s'est éloigné des sentiments de Descartes, ou de faire sentir que Spinosa n'a pu méconnoître un premier moteur distingué de la matière, sans détruire le principe de Descartes sur l'essence de la matière. La première de ces propositions signifie bien que Descartes n'a pas été Athée; en quoi on ne lui fait point de grace. Mais elle peut laisser sous-entendre, que les principes de Descartes conduisent à des conséquences qui, quoique désavoués par Descartes, peuvent favoriser l'Athéisme. Or quoi de plus injuste que de laisser le moindre lieu à un soupçon si odieux, tandis qu'on voit que les principes de Descartes détruisent un des articles fondamentaux de l'Athéisme, non seulement de Spinosa, mais de tous les Impies qui ne méconnoissent un premier moteur distinct de la matière, qu'autant qu'il leur paroît que la matière est originairement douée d'une vertu mouvante et formatrice (1).

(1) La puissance qu'ont les corps de se communiquer leurs mouvements par le moyen du choc, est la seule puissance que Descartes ait reconnue dans les corps; et cette puissance même, suivant ces principes, ne dépend d'aucune force essentielle à la matière, mais uniquement des loix du mouvement, loix arbitraires établies par la sagesse et la volonté du Créateur. Les loix

„ Spinosa, continue l'Auteur, enseigne, avec Descartes „ et les Scolastiques, que l'unité et la simplicité, ou l'insé„ parabilité de toutes les choses que l'on conçoit dans l'E„ tre suprême, étant renfermée dans l'idée de ses souve-

générales de la nature que Descartes aura toujours la gloire d'avoir le premier recherchées, et trouvées en partie, sont précisément celles que Newton a depuis proposées, presque dans les mêmes termes, et entre les mains duquel cette théorie a reçu, pour ainsi dire, sa dernière perfection. Je les transcrirai ici, pour ne pas laisser sans preuve une assertion qui va paroître un paradoxe à bien des gens.

Descartes, seconde Partie des *Principes*, *Art. XXXVII.* Edition d'Amsterdam, *ex Typogr. Blaviana* 1692. „ *Prima lex na„ turae: Quod unaquaeque res quantum in se est, semper in eodem „ statu perseveret; sicque quod semel movetur, semper moveri per„ gat*. Newton, Lex 1. *Corpus omne perseverare in statu suo quie„ scendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenûs a vi„ ribus impressis cogitur statum illum mutare*. Descartes. *Altera „ lex naturae; Quod omnis motus ex seipso sit rectus, et ideo quae „ circulariter moventur tendere semper, ut recedant a centro cir„ culi quem describunt*. Newton, Lex 2. *Mutationem motus pro„ portionalem esse vi motrici impressae, et fieri secundum lineam „ rectam, qua vis illa imprimitur* „. Descartes se trompe dans la première partie de sa troisième Loi; et on voit que c'est la supposition des corps durs qui l'a jeté en erreur. Dans la seconde partie, il reconnoît en un cas particulier que le corps perd autant de son mouvement qu'il en communique: *Quantum ei dat de suo motu, tantumdem perdit*. Et ce cas particulier pour les corps durs, est applicable en tous les cas aux corps mols et élastiques. Or l'égalité de l'action et de la reaction que Newton établit dans sa troisième Loi, se deduit manifestement de ce principe: Que tout corps perd autant de son mouvement qu'il en communique. Descartes déduit enfin de l'inertie la force qu'a un corps d'agir sur un autre, ou de resister à son action. Elle consiste, dit il, en ce que chaque chose tend, autant qu'il est en elle, à persévérer dans l'état où elle se trouve, selon la première loi. En un mot, toute la puissance qu'ont les corps d'agir et de résister, doit se réduire, dans le système de Descartes, à cette loi établie par l'Auteur de la nature: que sans choc les corps ne peuvent changer leur état respectif, et qu'avec le choc ils ne peuvent qu'en changer. Quant aux forces mortes, ou de pression, M. Euler démontre parfaitement dans sa Mécanique, qu'elles peuvent très bien dépendre du mouvement actuel, bien loin qu'il soit nécessaire que le mouvement actuel en dépende originairement: *Motum semel existentem perpetuo conservari debere clare ostendimus supra; hic vero quemadmodum ex motu potentiae oriantur, exposuimus. Quemadmodum vero potentiae sine motu vel existere, vel conservari queant, concipi non potest, Quamobrem con-*

„ raines perfections, l'infinité de cet Etre est absolue; et que son „ éternité ne peut être expliquée, ni par la durée, ni par le temps, „ quand même on supposeroit une durée qui n'a ni com- „ mencement, ni fin: de sorte que l'infinité et l'éternité „ absolue ne répondent à aucune idée générique, telles que „ sont celles qui naissent dans notre esprit par la considé- „ ration des individus, de leurs parties et de leur multitu- „ de, en rangeant toutes ces choses sous de classes qu'on „ appelle genre et espèce. "

Si Spinosa a tiré des conséquences absurdes de ce qu'au rapport de l'Auteur, il a enseigné, de concert avec Descartes et les Scolastiques, touchant l'unité et la simplicité de Dieu, son infinité et son éternité absolue; on ne sauroit, sans une criante injustice, faire rejaillir directement ou indirectement l'impiété de ses conséquences sur la doctrine que Descartes et les Scolastiques ont enseignée. L'Auteur de l'Examen qui montre par-tout beaucoup d'équité et de modération, en tombera sans doute d'accord. Cette doctrine est irréprochable, et ne contient que la pure vérité. Les conséquences impies que peut en avoir tiré Spinosa, font voir seulement qu'un esprit faux peut abuser des principes les plus vrais, pour autoriser l'erreur par des paralogismes quelquefois éblouissants.

L'Auteur, après les derniers mots que nous venons de citer de lui, rapporte un fort long passage de Spinosa, dont voici la conclusion.

„ Si vous me demandez, dit Spinosa, d'où vient que „ nous sommes si naturellement porté à diviser la quanti- „ té, ma réponse est toute prête. Si vous ne considérez „ la quantité qu'abstraitement ou superficiellement, comme „ l'imagination nous la représente, elle nous paroîtra tou- „ jours finie, divisible, et composée de parties. Mais si „ vous la contemplez des yeux de l'esprit, telle qu'elle est „ dans l'entendement, ou si vous la concevez en qualité de „ substance, ce qui demande de grands efforts d'esprit, vous „ conviendrez alors avec moi que cette quantité est unique, „ infinie et indivisible. Demandez, dit ensuite l'Auteur, aux „ Spinosistes où ils placent leur tronc solide, ou la substan- „ ce corporelle. Ce n'est pas, répondront-ils, dans les indi-

cludimus omnes potentias quae in mundo concipiuntur, a motu provenire. Euler, *Mechanic. Tom. II. Prop.* 2. *Corol.* 7. *et Schol.* 2.

„ vidus qui sont tous finis, et de simples modifications, „ c'est-à-dire la variation et l'imperfection même. L'éten- „ due, telle que nous la concevons, disent-ils d'après leur „ Maître, n'est pas l'objet des sens; elle est purement in- „ tellectuelle. Et Descartes a bien prouvé que ce n'est que „ par l'esprit que nous connoissons le corps; c'est-à-dire, „ selon ses principes et les nôtres, la simple étendue, dont „ l'idée claire et distincte est la preuve de sa réalité. Pour „ répliquer aux Spinosistes, convenons d'abord que leur ré- „ ponse est très-conforme à la doctrine de leur Maître, et „ que Descartes a effectivement enseigné qu'il n'y a que „ les choses qui sont comprises dans l'objet de la Géométrie „ spéculative, qui se rencontrent véritablement dans les corps „ physiques; parce qu'il n'y a que cela seul que nous con- „ cevions clairement et distinctement par l'esprit, et non „ par les sens, dont toutes les perceptions sont obscures et „ confuses.

Admettons, avec l'Auteur, que Descartes a effectivement enseigné qu'il n'y a que les choses qui sont comprises dans l'objet de la Géométrie spéculative, qui se rencontrent véritablement dans les corps physiques. Il ne faut rien de plus pour détruire le système de Spinosa. L'étendue des corps physiques aura donc les mêmes propriétés que celle qui fait l'objet de la Géométrie speculative. Or l'étendue géométrique est divisible; tous les Géomètres le démontrent. Donc l'étendue des corps physiques n'étant pas différente, selon Descartes, de celle qui fait l'objet de la Géométrie, elle devra être divisible, et par conséquent composée de parties, contre la prétention de Spinosa.

2. Spinosa dit que la quantité ne paroît divisible et composée de parties, que parce qu'on l'envisage superficiellement, et des yeux seulement de l'imagination. Les Géomètres disent au contraire, et Descartes le dit avec eux, que ce n'est que l'imagination qui met des bornes à la divisibilité de la quantité; et qu'en la considérant des yeux de l'esprit, on la trouve toujours divisible.

3. Spinosa dit, qu'en contemplant l'étendue des yeux de l'esprit, on conviendra qu'elle est infinie, unique et indivisible. Descartes soutient au contraire, que l'espace pris, selon les notions vulgaires, pour une étendue infinie et indivisible, n'est qu'un phantôme de l'imagination, qui s'éva-

nouit, dès qu'on contemple des yeux de l'esprit les propriétés renfermées dans l'idée de l'étendue.

4. Selon tous les Géomètres, et suivant toutes les notions de la Géométrie spéculative, deux sphères qui se touchent sont deux solides géométriques distingués l'un de l'autre. Descartes ajoûte l'impénétrabilité à l'idée du solide géométrique; et ce solide est un corps. Donc, selon les principes de Descartes, tous les solides compris par des surfaces distinctes, sont autant de corps physiques réellement distincts.

5. Les Spinosistes disent, que l'idée claire et distincte de l'étendue est la preuve infaillible de sa réalité. Mais entendent-ils par réalité, l'essence, ou la simple possibilité d'une chose, ou l'existence actuelle de cette chose? S'ils prennent le mot de réalité dans le premier sens, on leur accordera sans peine, que l'idée claire et distincte de l'étendue est une preuve de sa réalité: car il n'y a certainement qu'une chose possible, et qui a par conséquent une essence réelle, qui puisse être l'objet d'une conception claire et distincte. Mais de cela même Descartes concluta contr' eux la réalité de tout ce qui est contenu dans l'idée de l'étendue, et qui en est inséparable; savoir, l'impénétrabilité, la divisibilité, la mobilité. Si les Spinosistes entendent par réalité l'existence actuelle d'une chose, il est faux, dira Descartes, que l'idée claire et distincte qu'on en a, soit une preuve de cette espèce de réalité. Les Spinosistes ne pourront jamais prouver une telle assertion par les principes de Descartes; et on leur prouvera le contraire par ces mêmes principes, comme on le verra bientôt. On a une idée claire et distincte d'un triangle; cette idée est une preuve de la réalité du triangle, en prenant le mot de réalité pour l'essence, ou la possibilité du triangle: mais elle n'est pas une preuve de l'existence actuelle de cette figure, puisqu'on peut penser à un triangle, sans le concevoir comme existant actuellement. Il en est de même de toute autre étendue, ec.

6. Enfin quoiqu'en pensant à l'étendue en général (1),

(1) Il faut ici bien prendre garde que, quoique l'idée sous laquelle nous envisageons l'espace, nous le représente d'une étendue sans bornes, il ne s'ensuit pas que l'idée de l'étendue conçue simplement comme étendue, renferme l'idée de l'infinité. Il faut faire attention, que dans le système de Descartes, aussi bien

l'esprit n'y aperçoive point de bornes, et se la représente comme infinie, il ne s'ensuit pas que l'étendue corporelle qui existe doive être infinie. La raison en est evidente dans les principes de Descartes. En effet, on a une idée claire et distincte d'une étendue finie, d'un globe, par exemple, ou d'un cube: tous les Géomettes en conviennent. Et Descartes, au rapport de l'Auteur de l'Examen, enseigne, que l'étendue qui se rencontre dans les corps, n'est autre que celle qui est l'objet de la Géométrie. Or une étendue bornée ne laisse pas que d'être une véritable étendue, puisqu'ayant

que dans celui d'Aristote, de Leibnitz et de Volf, l'Idée de l'espace n'est qu'une idée abstraite, et qu'il n'existe point d'espace qui soit le lieu immobile, où le vulgaire imagine l'Univers placé. On est porté à croire que, quand l'Univers s'anéantiroit, la place qu'il occupe devroit rester. Ce n'est là qu'une imagination, selon nos Philosophes. La source de cette erreur vient de ce que l'étendue totale de l'Univers ne change pas, quoique les corps changent de situation. De-là naît qu'on s'accoûtume à concevoir une sorte d'étendue distincte de celle de chaque corps en particulier. C'est ce qui fait que ceux qui anéantissent l'Univers par la pensée, ne songent pas à anéantir en même temps cette étendue abstraite que leur imagination leur représente comme distincte de l'assemblage des corps. Au lieu que nos Philosophes, persuadés qu'il n'y a point d'étendue distincte de l'assemblage des corps, soutiennent que l'anéantissement de l'Univers entraîneroit l'anéantissement de toute étendue positive. Ces idées ne sont ni nouvelles, ni suspectes: on les trouve dans des Auteurs scolastiques très-respectables. Ainsi, en admettant avec Descartes, que l'étendue constitue la substance de la matière, il ne s'ensuit pas que la matière doive être douée de l'infinité et de l'éternité que quelques Philosophes attribuent à l'espace; puisque Descartes ne constitue la substance de la matière dans l'étendue, qu'en combattant les idées de ces Philosophes sur l'espace. Il faut aussi remarquer, que quoique l'idée de l'étendue en général la représente comme infinie et éternelle, il ne s'ensuit aucunement qu'il puisse exister une étendue infinie et éternelle, non plus qu'il ne s'ensuit qu'un triangle en général existe, quoique nous en ayons aussi une idée. La raison en est, que l'une et l'autre est une idée abstraite, et que nous ne concevons pas plus distinctement une étendue infinie, qu'un triangle en général. D'ailleurs, comme nous avons prouvé l'impossibilité de l'infini actuel dans la première Dissertation, on peut étendre cette démonstration à l'espace pur et absolu, qui devroit être actuellement infini. D'où l'on peut conclure, que toute étendue ne pouvant être que finie et contingente, elle ne peut exister que par la création d'un Etre supérieur,

les trois dimensions, elle en a toute l'essence. Donc l'infinité n'est pas une propriété qui découle de l'idée de l'étendue, d'autant qu'on peut concevoir une véritable étendue sans la concevoir infinie. Donc, dans les principes de Descartes, l'étendue peut exister sans être infinie: ce qui contredit formellement la vaine prétention de Spinosa. Qu'on se rappelle la démonstration que Descartes apporte de l'existence de Dieu, on la verra fondée sur ce principe: Qu'on doit affirmer d'une chose tout ce qui est contenu dans son idée; et comme l'existence actuelle est certainement contenue dans l'idée de l'Etre souverainement parfait, Descartes en conclut qu'on doit affirmer l'existence actuelle de cet Etre suprême. Mais ni l'infinité, ni l'existence actuelle n'est contenue dans l'idée de l'étendue; puisqu'on peut concevoir une étendue géométrique, c'est-à-dire un corps, selon Descartes, sans la concevoir ni comme existante, ni comme infinie. Donc, ec.

„ Accordons néanmoins aux Spinosistes, dit encore „ l'Auteur, le *dato non concesso* des Logiciens; et sup- „ posons un moment avec eux, que la matière n'est autre „ chose que le corps géométrique. Qu'y gagneront-ils? Ne „ faut-il pas encore qu'ils digèrent une grossière absurdité „ qui gît dans la supposition d'une matière essentiellement „ indivisible, immuable, et non composée, et qui est ce- „ pendant nécessairement modifiable, c'est-à-dire sujette au „ changement par l'arrangement et la configuration de ses „ parties? Si les Spinosistes peuvent lever cette contradi- „ ction, ils pourront aisément renverser la doctrine d'Eu- „ clide, de tous les Géomètres et de tous les Philosophes „ du monde, qui enseignent unanimement, que la matière „ étant un composé de parties dont l'une n'existe point „ dans l'autre, est par cela même divisible, et actuellement „ divisée; et qu'un tout, une quantité et un nombre qui, „ comme la substance corporelle supposée par Spinosa, n'a „ point de parties ou d'unités, est précisément le cercle „ quarré ".

Spinosa faisant consister la matière dans l'étendue géométrique, tombe, de l'aveu de l'Auteur, dans une absurdité et dans une contradiction manifeste, lorsqu'il prétend ensuite que la matière est indivisible. L'Auteur trouve que c'est là renverser la doctrine d'Euclide, de tous les Géomètres, et de tous les Philosophes du monde.

Il a raison en cela: mais aussi faudra-t-il qu'il convien-

ne, que cette prétention de Spinosa renverse également la doctrine de Descartes, à moins qu'on ne voulût que Descartes n'est pas un Géomètre et un Philosophe de ce monde. Il y a même une opposition particulière entre la doctrine de Descartes, et la prétention de Spinosa. Les Philosophes démontrent la divisibilité de la matière par les mêmes arguments par lesquels les Géomètres démontrent la divisibilité de l'étendue. Descartes donc, en réalisant l'étendue géométrique pour en faire la matière, n'a pu du moins que réaliser aussi la divisibilité dans la matière. Descartes détruit donc dans la source l'indivisibilité de Spinosa, puisque dans son sentiment toutes les démonstrations des Géomètres sur la divisibilité de l'étendue tombent directement sur la matière. Il est donc visible que Spinosa prétendant que l'essence du corps consiste dans l'étendue géométrique, et voulant ensuite que cette étendue soit indivisible, ne fait qu'adopter en apparence le principe de Descartes, et le détruit réellement, l'indivisibilité étant incompatible avec l'idée de l'étendue.

„ C'est donc en vain, conclut l'Auteur, que Spinosa „ a épuisé toutes les forces de son esprit, et qu'il a mis „ en oeuvre tous les sophismes de sa Métaphysique la plus „ guindée, pour établir l'unité de la substance qui est la base la plus ferme de son édifice. Détruisez ce fondement, „ comme il le fait lui-même, en admettant une matière divisible et composée de parties, dont l'une n'existe point „ dans l'autre; et alors, en renversant tout-d'un-coup „ son Athéisme, vous réduirez aisément son système à „ l'extravagante supposition de la rencontre fortuite des atômes. Qu'est-ce que les parties de la matière que Spinosa „ admet? Selon lui, elles sont sans contredit étendues, ou „ composées, c'est-à-dire la matière elle-même; et ainsi „ elles ne sont pas réellement distinctes des atômes d'Epicure. Si vous demandez la cause de leur arrangement, „ Spinosa ne vous en assignera point d'autre que celle d'un „ instinct aveugle et fatal; puisqu'il soutient à cors et „ à cri, que l'Etre suprême agit sans but, sans choix et „ sans dessein. „

Rien donc n'est plus propre à détruire l'Athéisme de Spinosa et d'Epicure, que le principe de Descartes sur l'essence de la matière. La matière n'étant que l'étendue géométrique, avec les propriétés qui en découlent, tous les

arguments par lesquels les Géomètres prouvent la divisibilité de l'étendue, prouveront avec la même évidence la divisibilité de l'étendue physique ; et cette divisibilité prouvée suffit pour renverser d'un seul coup l'unité de la substance qui est la base la plus ferme de l'édifice de Spinosa. D'un autre côté, en établissant l'essence de la matière dans l'étendue, il n'est pas moins évident que la matière ne sauroit renfermer le principe du mouvement. Ce qui suffit pour détruire l'Athéisme d'Epicure.

Il ne me reste plus qu'à confirmer, par le témoignage même de Spinosa, ce que je viens d'avancer touchant l'opposition de ses principes avec ceux de Descartes.

Oldembourg, dans une Lettre datée de Londres, 16. Août 1661., demande en toute confiance à Spinosa une explication plus détaillée de ses pensées sur la nature de Dieu, sur la pensée et l'étendue infinie, sur la différence et la convenance de ces attributs dont il lui avoit déjà fait quelque ouverture de vive voix ; ce qu'il trouvoit de défectueux dans la Philosophie de Descartes et de Bacon, et ce qu'il jugeoit qu'on pût y substituer de plus solide. Spinosa répond, que pour satisfaire à la première question, il avoit trois choses à démontrer. 1. Qu'il ne peut exister deux substances dans la nature, qu'elles ne diffèrent selon toute leur essence. 2. Qu'une substance ne peut être produite par une substance, et qu'il est de l'essence de la substance d'exister. 3. Que toute substance doit être infinie. Il ajoûte qu'ayant tâché de démontrer géométriquement ces propositions, il ne croyoit pouvoir mieux faire que de lui envoyer ces démonstrations, c'est-à-dire les premières pages de la première Partie de son Ethique, de les soumettre à son examen, et d'en attendre son jugement. Quant au second article, Spinosa répond, que les erreurs qu'il avoit remarquées dans la Philosophie de Descartes et de Bacon, se réduisoient à trois principales. Que la première et la plus grande erreur étoit de s'être si fort écarté de la connoissance de la première cause et de l'origine de toutes les choses: la seconde, de n'avoir pas compris la véritable nature de l'intelligence humaine: la troisième, de n'avoir jamais pénétré la cause des erreurs. Pour la preuve de la première et de la seconde erreur, Spinosa renvoie aux trois propositions rapportées ci-dessus, dont il prétend que la vérité suffit pour constater pleinement les erreurs de Descar-

tes et de Bacon, touchant la connoissance de la première cause, et de l'ame humaine. Sur la troisième erreur il ajoûte, qu'il a fort peu de choses à dire de Bacon, qui, selon lui, parle fort confusément sur ce sujet, ne prouve presque rien, et ne fait que s'étendre en longs discours. Et, après avoir relevé quelque prétendue erreurs de ce grand homme, il finit par dire, qu'elles peuvent pourtant toutes se réduire à une seule de Descartes, savoir, que la volonté humaine est libre. Descartes donc, au jugement de Spinosa, étoit bien éloigné de rien entendre aux propositions fondamentales de son système. Il lui reproche de n'avoir point eu de justes notions ni de Dieu, ni de l'Ame. Il conste donc, de l'aveu de Spinosa, que les articles fondamentaux de son système n'ont rien de commun avec les principes de Descartes. Au reste, on voit par la suite des Lettres d'Oldembourg, que les extravagances de Spinosa n'avoient point fait d'impression sur un esprit d'une aussi bonne trempe que le sien.

Voici d'autres passages, s'il se peut, encore plus décisifs. Un Anonyme qui entretenoit commerce de Lettres avec Spinosa, lui demande comment il pouvoit démontrer dans son système l'existence des corps *à priori*. Spinosa renvoie son homme à la pensée et à l'étendue infinie, en tant qu'attributs nécessaires de la substance de Dieu. L'Anonyme peu éclairé par cette réponse, revient à la charge dans une Lettre du 2. Mai 1676. Il m'est très-difficile, dit-il, de concevoir comment les corps ayant différentes figures et différents mouvements, on puisse démontrer *a priori* leur existence et leur distinction, puisque dans la simple étendue on ne rencontre rien de semblable. Spinosa répond tout de suite, 5. Mai 1676., qu'à la vérité, si on envisage l'étendue, telle que la concevoit Descartes, sous l'idée d'une masse en repos, il est non seulement difficile, mais absolument impossible de démontrer l'existence et la distinction des corps. Car, ajoûte-t-il, la matière en repos persévérera, autant qu'il est en elle, en cet état, et ne pourra être déterminée au mouvement que par une cause externe plus puissante: et pour cette raison, conclut Spinosa, je n'ai pas craint d'affirmer par le passé, que les principes naturels de Descartes étoient inutiles, pour ne pas dire absurdes. Voilà donc les principes de Descartes traités d'inutiles et d'absurdes par Spinosa; parce que, sui-

vant ces principes, la matière dépouillée par son essence de toute puissance d'agir ; ne peut être mûe et modifiée que par l'action d'un principe plus puissant distingué d'elle. L'Anonyme cependant aussi peu satisfait de cette réponse que des précédentes, conjure de nouveau Spinosa de le tirer d'embarras sur la manière de démontrer la variété des corps *a priori*, dans son système, c'est-à-dire, d'en assigner la cause ; que dans le système de Descartes, dont il avoit fait mention, cet article ne souffroit aucune difficulté, puisque Descartes ne déduisoit pas la variété des corps de la matière en repos, mais plutôt du mouvement que Dieu produit dans la matière. Qu'ainsi Descartes, comme l'insinue l'Anonyme, devoit être à couvert de la censure que Spinosa portoit contre ses principes, à moins que Spinosa ne comptât pour rien la supposition d'un premier moteur. Spinosa tranche enfin la difficulté, en répétant, qu'il croyoit avoir déjà clairement démontré, qu'on ne pouvoit déduire la variété des choses de la seule idée de l'étendue. D'où il conclut que Descartes avoit mal défini la matière par l'étendue, et qu'elle devoit être nécessairement définie par un attribut qui exprime une essence éternelle et infinie. On voit par-là combien le sentiment de Descartes sur l'essence de la matière, est peu propre à favoriser le système de Spinosa. Le venin de ce système consiste à identifier dans une seule et même substance la pensée et l'étendue, comme deux attributs inséparables de cette substance.

Extravagance qui ne peut avoir lieu dans les sentiments d'un homme qui, bien éloigné de regarder l'étendue comme l'attribut d'une substance quelconque, laquelle pût être en même temps le sujet de la pensée, fait au contraire de l'étendue une substance essentiellement incompatible avec la pensée.

Concluons donc : L'Athéisme de Spinosa est tout fondé sur ces trois maximes fondamentales. 1. Qu'il ne peut y avoir deux substances qui ne diffèrent par essence. 2. Qu'une substance ne peut être produite par une autre, et qu'il est de son essence d'exister. 3. Que toute substance est infinie. Or je ne sache aucun principe de Descartes d'où l'on puisse raisonnablement déduire aucune de ces propositions ; et je puis au contraire en montrer dans Descartes qui les détruisent absolument.

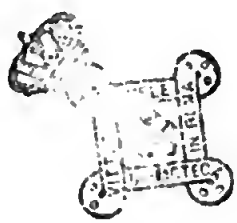
1. Selon la définition de la substance de Descartes, le morceau de cire *A*, et le morceau de cire *B* sont deux substances. Ce sont deux portions d'étendue modifiées d'une certaine façon; et selon Descartes, l'étendue constitue la substance même de la matière. Ces deux substances sont distinctes l'une de l'autre, puisque la matière est divisible, et que le morceau de cire *A* n'existe, ni ne peut exister dans le morceau de cire *B*, comme dans son sujet. Ces deux substances ne laissent pas que d'avoir la même essence, puisque les particules de matière dont l'une et l'autre sont composées, ont la même figure, la même grosseur, le même arrangement ec., en quoi consiste, selon Descartes, l'essence des corps. Il peut donc y avoir, selon Descartes, autant de substances distinctes, et douées pourtant de la même essence, qu'il peut y avoir de divers assemblages de matière douées des mêmes affections mécaniques. Plusieurs Philosophes reprochent encore aujourd'hui aux Cartésiens, que les *indiscernables* sont une suite de leur système. Or les *indiscernables* renversent, comme l'on voit, la prétention de Spinosa, qu'il ne peut exister deux substances douées d'une même essence. Ce n'est donc pas à ceux qui rejetent les *indiscernables*, à réclamer contre le système de Descartes, comme tendant à favoriser le Spinosisme. (1).

C'est un principe de Descartes, qu'on peut affirmer d'une chose tout ce qui est contenu dans l'idée claire et distincte qu'on en a. Or il n'y a que l'idée de l'Etre souverainement parfait qui renferme l'existence actuelle, par la contradiction qu'il y auroit à concevoir un Etre doué de toutes les perfections possibles, et à le concevoir en même temps privé de l'existence. Mais l'idée de l'étendue ne renferme aucunement l'idée de l'existence actuelle. Donc, selon les principes de Descartes il n'y a que Dieu ou l'Etre souverainement parfait qui existe par essence en vertu de

(1) Je dis, que ceux qui rejetent les *indiscernables*, n'ont pas raison de reprocher au Cartésianisme de favoriser les erreurs de Spinosa; mais je suis bien eloigné de tourner contre eux ce reproche, et de les accuser eux mêmes de prêter des armes à cet impie Novateur. Ses absurdités choquent si visiblement le bon sens qu'il n'est point de système de Philosophie tant soit peu raisonnable, qui ne fournisse assez de principes pour les combattre avec succès.

la liaison nécessaire que l'esprit découvre entre l'idée de la souveraine perfection conçue simplement comme possible, et l'existence actuelle. Donc il ne peut être de l'essence de l'étendue, ou de la matière, d'exister; puisqu'il n'y a point de liaison nécessaire entre l'idée d'un globe, et celle de l'existence actuelle. Donc la matière ne peut exister, si elle ne reçoit l'existence d'un Etre tout-puissant distingué d'elle.

3. Selon Descartes, une boule d'yvoire est une substance. Selon Descartes, cette même boule est finie. Car, si l'on prend le mot de fini dans sa signification ordinaire, pour tout ce qui a des bornes, il est clair qu'une boule renfermée dans les limites que lui prescrit sa figure, ne peut être que finie. Si l'on prend le mot de fini dans le sens arbitraire de Spinosa, (*Def.* 2.) pour ce qui est terminé par une chose de même nature, il est encore évident, selon les principes de Descartes, qu'un corps ou une substance finie, dans le langage ordinaire, doit être également finie dans le sens que Spinosa attache à ce terme, puisque ce corps est terminé de toute part par ceux qui l'environnent, et dont l'étendue est de même nature que la sienne propre. Donc, selon Descartes, il peut exister, et il existe en effet des substances finies, contre le troisième principe fondamental de Spinosa.



INDICE

DELLE OPERE

CONTENUTE IN QUESTO QUARTO VOLUME

DEFENSE DU SENTIMENT DU P. MALEBRANCHE *contre M. Locke.*

EPITRE. 3

AVERTISSEMENT de l'Auteur. 5

PREFACE. 9

DISSERTATION PRELIMINAIRE. Contre ceux qui ne condamnent, que par préjugés, le sentiment du P. Malebranche sur la nature, et l'origine des idées. 15

1. *Préjugés contre la doctrine du P. Malebranche.* ib id.

2. *Deux sortes d'Anti-Malebranchistes.* 3. *Sentiment commun des Philosophes sur la manière de voir les objets.* 4. *Le P. Malebranche taxé de visionnaire pour l'avoir rectifiée en partie.* 5. *Le P. Thomassin a prévenu le P. Malebranche dans ce sentiment là même.* 16

6. *C'est un faux préjugé, selon le P. Thomassin, que toutes les idées viennent des sens.* 7. *Comment Platon expliquoit l'origine des idées.* 17

8. *Comment S. Augustin a corrigé, et rectifié le sentiment de Platon.* 18

9. *Beau passage de Marsil Ficin.* 19

10. *Que selon S. Augustin notre Ame est unie à des choses intelligibles, et immuables, et que ces choses sont les idées mêmes, qui sont en Dieu.* 20

11. *Que selon S. Augustin la vérité immuable, qui préside aux Esprits, est l'essence même de Dieu.* 22

12. *Que selon S. Augustin c'est dans les raisons éternelles, ou idées archetypes qui sont en Dieu, que l'esprit voit les rapports de quantité, ou soit les propriétés immuables des nombres, et des figures.* 23

13. *Que c'est là aussi, que l'esprit voit les rapports de perfection.* 26

14. *Que c'est là aussi, où l'injuste même voit les règles de la justice.* 15. *Beau passage de S. Augustin, qui prouve le sentiment du Père Malebranche, que l'Ame ne se connoit que par sentiment, et que les idées ne sont pas des modalités de l'Ame.* 28

16. *Autre passage de S. Augustin, qui prouve par les mêmes principes, que c'est se contredire formellement, que d'accuser Dieu d'injustice.* 29

17. *Que selon S. Augustin, c'est dans la vérité par essence, ou dans la sagesse même de Dieu, que l'Esprit voit toutes les vérités qu'il connoît.* 30

18. *Que cette vérité préside immédiatement aux Esprits.* 19. *Raisonnement concluant en faveur du sentiment du P. Malebranche, déduit de tous les passages cités de S. Augustin.* 32

20. *M. Arnaud attaque les Etres représentatifs du P. Malebranche.* 33

21. *Jugement de M. Bayle sur les réponses du P. Malebranche à M. Arnaud, et en général sur la doctrine, et le caractère d'esprit de cet Auteur.* 34

22. *Nécessité des Etres répresentatifs, prouvée contre M. Arnaud par la vision béatifique: qu'il est faux par conséquent, que toute perception soit essentiellement représentative de son objet.* 35

23. *Que nulle perception n'est donc représentative de son objet.* 36

24. *Des Etres représentatifs de l'Ecole, et de leur inutilité.* 38

25. *Impossibilité des Etres représentatifs de l'Ecole, prouvée par les principes de S. Thomas.* 39

26. *Preuve par S. Thomas, que nous avons dès cette vie quelque idée positive de la souveraine perfection, et que nous ne pouvons l'appercevoir, que par l'union immédiate de notre Esprit avec elle.* 41

27. *Ce que le P. Malebranche a ajouté au sentiment de S. Augustin sur la nature, et l'origine des idées.* 28. *Utilité de la distinction de l'idée, et du sentiment, introduite par le P. Malebranche, par laquelle on répond solidement à une objection, qu'on pourroit former contre la quatrième preuve de l'existence de Dieu de S. Thomas.* 44

29. *Explication du Péché original du P. Malebranche, adoptée par M. Nicole dans ses instructions sur le Symbole.* 45

SECTION PREMIERE. Des Idées en général, et des différentes manières d'apercevoir les objets.

CHAP. I. Examen des difficultés de M. Locke contre la division de toutes les objets extérieurs, proposée par le P. Malebranche. 49

1. *Le P. Malebranche a puisé dans Platon, et dans S. Augustin son sentiment, qu'on voit toutes choses en Dieu.* ibid.

2. *La découverte qu'a fait Descartes, que les qualités sensibles ne sont pas dans les objets extérieurs, a fourni au P. Malebranche le moyen de la perfectionner.* 3. *Objection de Locke contre la division des manières de voir du P. Malebranche, prise de la foiblesse de l'esprit humain.* 50

4. *Réponse.* 51

5. *Il y a contradiction qu'on puisse voir les objets hors que d'une des cinq manières proposées par Malebranche.* 52

6. *Qu'il y a des propositions inconcevables de deux sortes, et quand l'on doit suspendre son jugement à leur égard.* 53

7. *Il est une fausse modestie, qui ne tend qu'à jetter dans le Pyrrhonisme : abus qu'en fait M. Locke.* 54

CHAP. II. De la différente manière dont l'Ame aperçoit ce qui est en elle, et ce qui est hors d'elle. 55

1. *Précis de la doctrine du P. Malebranche par M. Locke.* ibid.

2. *Défaut de ce précis : explication de la doctrine de Malebranche sur la distinction de l'i-*

dée, et du sentiment. 3. Première preuve de cette distinction, tirée des qualités sensibles. 56

4. Deuxième preuve de la même distinction. 57

5. De quelle façon l'Ame apperçoit ce qui est au dedans d'elle selon Malebranche. 58

6. De quelle façon elle apercoit les objets de dehors; et qu'elle ne peut, selon Malebranche, apercevoir les esprits créés immédiatement, et par eux-mêmes. 59

CHAP. III. Que l'Ame ne peut connoître les objets matériels immédiatement, et par eux-mêmes. 60

1. Les objets matériels ne peuvent s'unir à l'Ame, comme il faut, pour en être aperçus. 2. Difficulté de M. Locke sur l'union propre aux esprits. 61

3. Réponse, et explication du mot Union. *4. Autre difficulté de M. Locke tirée de l'union de l'Ame, et du corps. 5. Réponse : contradiction de Locke. 6. Différence de l'union de l'Ame, et du corps, et de l'union nécessaire pour apperçevoir, tirée des principes mêmes de Locke.* 62

7. Autre objection de Locke. 8. Réponse. 9. Autre objection de Locke. 65

10. Réponse : comment on doit entendre qu'il n'y a que la substance de Dieu qui soit intelligible. 11. Objection de Locke appuyée sur ce qu'il y a plus de rapport entre l'Ame, et un esprit créé, qu'entre Dieu, et l'Ame. 12. Réponse : explication des différents rapports, et en quel sens il y a plus de rapport de Dieu à l'Ame, que d'un Esprit créé à l'Ame. 66

SECTION SECONDE. Défense du sentiment du P. Malebranche, que les objets matériels n'envoient point d'espèces qui leur ressemblent.

CHAP. I. Des Espèces matérielles. 68

1. Monsieur Locke substitue aux espèces des Péripatéticiens les images des objets que les rayons peignent sur la rétine. 2. Première réflexion à ce sujet. ibid.

3. *Deuxième réflexion. Cette substitution est inutile, si on ne suppose que cette image est l'idée même, par laquelle l'Ame aperçoit l'objet. Fausseté de ce sentiment.* 69
7. *Raisonnement frivole de M. Locke.* 70
5. *M. Locke prétend prouver par la structure de l'oeil, que le mouvement modifié est cause des idées.* 6. *Fausseté de ce sentiment démontrée.* 71
7. *M. Locke prétend qu'on sent la peinture des objets dans la retine, comme on sent la douleur dans le doigt.* 8. *Réponse : absurdité de cette proposition.* 72
CHAP. II. De la manière dont on voit les figures régulières. 74
1. *Sentiment de M. Locke opposé à celui du P. Malebranche.* 2. *Eclaircissement du sentiment de M. Locke, tiré de son Essai sur l'entendement humain.* ibid.
3. *Problème de M. Molineux : si un aveugle venant à jouir de la vue pourroit distinguer un globe d'avec un cube sans les toucher.* 4. *Défense de la preuve du P. Malebranche en faveur de son sentiment contre M. Locke.* 75
5. *Première contradiction de M. Locke sur la manière de voir les figures régulières, en ce qu'il prétend que l'Ame a des sensations, qu'elle n'aperçoit point, et que le jugement forme des idées, sans qu'on s'en aperçoive.* 76
6. *Deuxième contradiction de cette doctrine de M. Locke avec le principe, sur lequel il prétend que l'esprit soit passif par rapport aux idées de sensation.* 79
7. *Troisième contradiction de M. Locke avec son principe, que l'esprit ne peut former originairement des idées.* 80
8. *Réponse du Problême de M. Molineux, opposée à la décision de l'Auteur, approuvée par M. Locke.* 82
CHAP. III. Que dans le Système physique du P. Malebranche la propagation de la lumière ne peut être instantanée. 86
1. *Critique de M. Locke à ce sujet.* 2. *Réponse,*

374
et éclaircissement de la doctrine du P. Malebranche. ibid.
SECTION TROISIEME. De la Puissance de former les Idées.
CHAP. I. Défense du sentiment, et des preuves du P. Malebranche contre les objections de Locke. 88
1. *Les idées étant des Etres réels et spirituels, l'Ame ne peut les produire, si elle n'a la puissance de créer.* ibid.
2. *On n'élude point cet argument, en supposant que ce sont des accidents, et non des substances.* 89
3. *La puissance de produire les idées ne peut servir à l'Ame pour en former des semblables à des objets qu'elle ne connoit point.* 4. *D'où vient qu'on se trompe sur ce sujet.* 90
5. *Objection de Locke tirée de la puissance, qu'a l'Ame de réfléchir sur ses idées, et de les rappeller.* 6. *Première réponse.* 7. *Autre réponse.* 91
CHAP. II. Que l'Ame n'a aucune puissance active de rappeller ses idées, et d'en former des complexes. Que la volonté n'est que cause occasionelle de ces effets, par le moyen des traces du cerveau. 92
1. *Qu'il n'y a aucune raison d'attribuer à l'Ame une puissance active de rappeller ses idées.* 2. *Qu'il y a au contraire une absurdité manifeste à la lui attribuer.* ibid.
3. *En quel sens on peut dire que les idées se conservent dans l'Ame.* 93
4. *Embarras, et contradictions de Locke au sujet de la mémoire.* 94
5. *Que l'esprit n'a pas non plus une puissance active de former des idées complexes.* 95
6. *Qu'une telle puissance ne paroit pas s'accorder avec le sentiment de Locke, que les idées ne sont que des perceptions de l'Ame.* 96
CHAP. III. Réponse à d'autres objections de Locke. 97
1. *Objection de Locke, que le P. Malebranche ne refuse pas à l'esprit la puissance de former des idées, ni aux choses matérielles le pouvoir de s'unir à l'esprit.* 2. *Réponse, que dans l'endroit même cité par Locke le P. Malebranche refuse*

absolument une telle puissance, soit à l'esprit soit aux choses matérielles. ibid.
3. *Deuxième objection de Locke, que le P. Malebranche tantôt accorde, et tantôt nie que les idées soient des substances. 4. Réponse: éclaircissement de cette prétendue contradiction.* 98
5. *Que la substance de Dieu peut représenter l'étendue: contradiction de Locke à ce sujet.* 99
6. *Que le sentiment du P. Malebranche est plus intelligible que les autres.* 100
7. *Que le sentiment de Locke sur les idées est absolument inintelligible.* 101
8. *Que Locke met mal à propos les relations au nombre des Etres.* 102
SECTION QUATRIEME. Si nous voyons les objets par des idées créées avec nous, ou produites de Dieu à chaque moment.
CHAP. I. Première preuve contre ce sentiment; qu'il faudroit supposer la création d'un nombre infini d'idées. 103
1. *Exposition de cette première preuve du P. Malebranche. 2. Réflexion qui la confirme.* ibid.
3. *Objection puérile de Locke fondée sur l'équivoque du mot étendue, et appuyée d'une comparaison non moins grossière.* 104
4. *Réponse: ce qu'on doit entendre par l'étendue qu'on attribue à l'esprit.* 105
CHAP. II. Seconde preuve contre ce sentiment: Que l'Ame ne pourroit choisir parmi ce nombre infini d'idées, celle qui conviendroit pour se représenter un objet présent. 107
1. *Exposition de la seconde preuve du P. Malebranche. 2. Objection de Locke; qu'on ne peut dans le système de Malebranche s'assurer de l'existence des corps.* ibid.
3. *Réponse.* 108
4. *Que l'objection de Locke est hors de propos.* 109
CHAP. III. Il est prouvé particulièrement que l'Ame n'aperçoit pas les objets par des idées produites à chaque moment, selon que l'occasion le requiert. 110
1. *Preuve du P. Malebranche. Que toutes les idées, aux-quelles nous pouvons vouloir penser,*

sont déjà au moins confusément présentes, à l'esprit : objection de Locke, que le P. Malebranche se contredit ; et que les idées devroient être confusément en Dieu. ibid.

2. *Eclaircissement de cette prétendue contradiction, et solution de la difficulté de Locke.* 111

SECTION CINQUIEME. Si l'Esprit peut voir en lui même, et par ses propres perceptions les Objets extérieurs. 113

1. *Le sentiment du P. Malebranche contraire à celui de M. Locke.* 2. *M. Locke ne répond point directement aux preuves du P. Malebranche : Précis des objections de Locke.* 3. *L'objection de Locke, que dans le sentiment de Malebranche il y auroit de la variété en Dieu, retombe sur le sien propre.* ibid.

4. *Comment on doit entendre, que les choses matérielles sont éminemment en Dieu.* 114

5. *En quel sens il y a différentes idées en Dieu.* 115

SECTION SIXIEME. Qu'on voit toutes choses en Dieu.

CHAP. I, De l'union de l'Esprit avec Dieu, et qu'elle est cause de la présence des idées. 116

1. *Le sentiment de Malebranche prouvé par la réfutation des autres.* 2. *Première preuve positive du même sentiment, que c'est de toutes les manières d'apercevoir les objets la plus simple.* ibid.

3. *Objection de Locke.* 4. *Réponse.* 117

5. *Seconde objection de Locke. Que Dieu est aussi-bien uni aux corps qu'aux Esprits.* 6. *Réponse : ce que c'est que l'union avec Dieu, et de ses différentes sortes.* 118

7. *Remarque du P. Malebranche, que quoiqu'on voie toutes choses en Dieu, on ne voit pas pourtant l'essence de Dieu.* 119

8. *M. Arnaud attaque le P. Malebranche sur ce sujet.* 120

9. *Réponse du P. Malebranche.* 10. *Confirmation de cette réponse.* 121

11. *Objections de Locke sur le même sujet.* 12. *Réponses. Eclaircissements de quelques prétendues contradictions.* 122

13. *M. Locke ne touche point à la seconde preuve de Malebranche. Troisième preuve de cet Auteur : que tous les Etres sont en quelque façon présents à notre esprit.* 124
14. *Objection de Locke : qu'une telle proposition est contredite par l'expérience.* 125
15. *Réponse ; que l'idée de l'Etre en général est toujours présente à l'esprit.* 126
16. *C'est inutilement que Locke prétend reformer les expressions de Malebranche.* 17. *Objection de Locke, que la présence confuse de tous les Etres n'est que la capacité qu'a l'esprit d'en avoir les idées.* 18. *Réponse.* 127
19. *Objection de Locke : qu'on ne peut voir en général une chose particulière, et qu'il y auroit de la confusion en Dieu.* 20. *Qu'on peut voir en Dieu les idées générales, par le moyen desquelles on ne connoit que confusément les choses particulières.* 128
21. *Objection de Locke : que Dieu étant toujours présent à l'esprit, l'esprit devroit voir toujours toutes les idées.* 22. *Réponse : explication des différentes sortes d'unions de l'esprit avec Dieu, et ce que c'est que la découverte des idées.* 130
23. *Objection de Locke : que la variété des idées causeroit de la variété en Dieu.* 131
24. *Réponse ; on éclaircit l'idée de Dieu : et comment Dieu renferme toutes les idées en une parfaite simplicité.* 132

CHAP. II. Autre preuve ; qu'on voit toutes choses en Dieu, prise des idées universelles. 133
1. *Exposition de la preuve du P. Malebranche.* ibid.
2. *M. Locke n'y répond, que par une plaisanterie.* 3. *Les idées universelles prouvent l'immatérialité de l'Ame.* 134
4. *Les idées universelles ne peuvent être des perceptions, ou modifications de l'Ame.* 139

CHAP. III. Autre preuve du même sentiment, prise de l'idée de l'infini. 1. *L'idée de l'infini, prouve également l'existence de Dieu, et qu'on voit toutes choses en Dieu.* ibid.

2. *Objection de Locke prise de ce que l'idée de Dieu est différente en différentes personnes.* 137
3. *Réponse : il est prouvé par Locke même, que l'idée de Dieu ne peut être qu'une.* 138
4. *Si nous avons l'idée de l'infini avant celle du fini.* 140
5. *L'imagination fait souvent illusion au commun des hommes sur l'idée de l'infini.* 141
6. *Distinction de M. Locke entre l'espace infini, et l'infinité de l'espace, qui revient à la distinction entre l'infini en acte, et l'infini en puissance.* 7. *Preuve qu'on a l'idée de l'infini en puissance.* 142
8. *Cette experience est si constatée, qu'elle oblige M. Locke de l'avouer, et de se contredire.* 144
9. *Autre preuve tirée de ce que l'infini en puissance suppose l'infini en acte, et de ce que l'idée d'un espace pénétrable, et immobile ne peut être formée par des additions réiterées.* 146
10. *Que dans le sentiment de M. Locke on ne pourroit connoître que Dieu est infini.* 147
11. *Contradiction de M. Locke sur la manière, dont il pretend, que nous formons l'idée de Dieu.* 148

CHAP. IV. Autre preuve tirée de ce que Dieu a tout fait pour lui-même. 1. *Précis de cette preuve par M. Locke.* 2. *Peu exact aussi-bien que celui de M. Regis.* 151
3. *Argument de Malebranche rapporté au long.* 152
4. *Objection de Locke.* 154
5. *Réponse.* 6. *Autre objection de M. Locke.* 155
7. *Réponse.* 156
8. *Explication d'un passage de S. Paul mal-entendu par M. Locke.* 157
9. *Dernière objection de Locke.* 10. *Réponse : En quel sens on peut dire que l'idée de la créature est une limitation de l'idée du Créateur.* 159

SECTION SEPTIEME. De la distinction de l'idée, et du sentiment.

CHAP. I. Preuves de la distinction de l'idée, et du sentiment. 161
1. *Ce que c'est que voir un objet.* ibid.
2. *Différence entre la perception d'un sentiment,*

et la perception d'une idée. 3. Reconnue, et prouvée par M. Descartes. 162
4. Que la différence, que met M. Locke entre les idées des qualités premières, et des qualités secondes de la matière, revient aussi à la distinction de l'idée, et du sentiment. 163
5. Preuve que les sensations ne sont pas des connoissances. 164
6. Les Cartésiens accusés à tort par M. Locke d'avoir attaché les qualités sensibles aux objets extérieurs justifiés par M. Coste. 165
7. Réflexion sur l'engagement de M. Locke à ne vouloir pas reconnoître qu'il s'étoit trompé en attribuant une telle erreur aux Cartésiens, après en avoir été averti par M. Coste. 166
CHAP. II. Que les sensations ne sont pas en Dieu, comme les idées, et qu'elles sont des modifications de l'Ame, causées par l'action de Dieu. 167
1. Doctrine du P. Malebranche. ibid.
2. Objection de M. Locke. 3. Réponse: pourquoi on peut dire qu'on voit une rose en Dieu, et non pas qu'on la flaire en Dieu. 168
4. Autre objection de M. Locke. 5. Réponse: pourquoi la couleur, et l'odeur d'une fleur ne sont pas des idées, mais des sensations, et qu'au contraire la figure intelligible d'une fleur n'est pas une sensation, mais une idée. 169
6. Autre objection de M. Locke. 170
7. Réponse. 171
8. Doctrine un peu étrange de M. Locke sur la manière de definir. 172
9. Autre objection de M. Locke, qui porte atteinte à la spiritualité de l'Ame. 173
10. Réponse. 174
11. Autre objection de M. Locke. 175
12. Réponse. 13. Réflexions de M. Locke sur la distinction des idées, et des sentiments. 176
14. Eclaircissements. 177
CHAP. III. Du souvenir des sensations. 178
1. Raison apparente contre la distinction de l'idée, et du sentiment tirée du souvenir des sen-

sations. 2. *Du souvenir en général, et de ses différentes sortes.* ibid.
3. *Explication physique des différentes sortes du souvenir.* 180
4. *Pourquoi le souvenir redonne ordinairement une légère impression de la lumière, et des couleurs, et non des autres sentiments.* 182
5. *Preuve de la distinction de l'idée, et du sentiment tirée de la doctrine, et des contradictions de M. Locke sur le souvenir.* 183
6. *Exemple de la prévention des hommes dans les jugements qu'ils portent des Auteurs.* 184
CHAP. IV. Solution de quelques autres difficultés de M. Locke. 186
1. *Difficultés, et méprises de M. Locke sur l'union, que met le P. Malebranche entre la volonté, et la représentation des idées.* 2. *Eclaircissement de ces méprises.* ibid.
3. *Contradiction de M. Locke au sujet des idées de quantité, qui sont en Dieu.* 4. *Explication générale, et indéterminée de l'origine des idées, opposée par M. Locke au sentiment du P. Malebranche.* 188
5. *Réfutée par le parallèle des deux sentiments.* 189
SECTION HUITIEME. Des quatre différentes manières d'apercevoir les différents objets, proposées par le P. Malebranche.
CHAP. I. Que l'idée de Dieu, ou l'objet immédiat de l'Esprit qui connoît Dieu, ne peut être distingué de Dieu-même. 190
1. *Doctrine du P. Malebranche sur les quatre différentes manières d'apercevoir les différents objets.* ibid.
2. *Difficulté de M. Locke sur la manière, dont Dieu pénètre les Esprits, et se découvre à eux.* 3. *Réponse, et explication.* 191
4. *Solution d'une autre difficulté de M. Locke sur la manière, dont nous pouvons être assurés de l'existence des corps dans le sentiment du P. Malebranche.* 5. *Troisième objection de M. Locke contre le sentiment du P. Malebranche; qu'il n'y a que Dieu seul qui puisse agir sur*

l'Esprit. 6. Réponse : preuve, que les Esprits ne peuvent agir ni sur les corps, ni sur les autres Esprits. 193

7. Quatrième objection de M. Locke, que l'idée de Dieu, et celle d'un Chérubin sont des idées composées des memes idées simples. 194

8. Réfutation, et absurdité d'un tel sentiment. 195

9. L'idée de Dieu est l'idée de l'Etre sans restriction. 196

10. Les attributs de Dieu déduits géométriquement de l'idée de l'Etre sans restriction. 197

11. Cinquième objection de M. Locke, qui n'est qu'une répétition des précédentes. 12. Sixième objection de M. Locke sur ce que rien de créé ne peut représenter l'infini. 13. Réponse : fausse supposition de M. Locke. 198

14. Que dans la supposition de M. Locke aucun Esprit crée ne seroit jamais capable de connoître l'infini. 15. Preuve démonstrative, que l'idée de l'infini n'est pas la perception d'un Esprit fini. 16. Septième objection de M. Locke sur ce que le P. Malebranche appelle Dieu l'Etre universel. 199

17. Réponse : absurdité du Spinosisme. 18. En quel sens Dieu est l'Etre universel. 200

19. Huitième objection de M. Locke, que le P. Malebranche met en Dieu des Etres particuliers. 20. Réponse : méprise de M. Locke : explication de la doctrine du P. Malebranche. 201

21. Neuvième objection de M. Locke, qu'il est impossible que l'Etre infini représente un Etre fini. 22. Réponse. 202

23. Dixième objection de M. Locke, que Dieu ne peut contenir les corps d'une manière spirituelle. 24. Réponse : contradiction de M. Locke : preuve de la spiritualité de l'Ame. ibid.

25. Contradiction de M. Locke, qui propose un autre sens, selon lequel Dieu peut être appellé l'Etre universel. 26. Cette notion de l'Etre universel ne suffit pas, selon M. Locke, pour que l'Etre de Dieu soit représentatif de toutes choses. 203

27. *Réponse.* 204
CHAP. II. De la connoissance des corps. 205
1. *Difficulté de M. Locke contre la doctrine du P. Malebranche, que les corps ne sont pas intelligibles par eux-mêmes.* ibid.
2. *Réponse : contradiction de M. Locke.* ibid.
3. *L'idée que nous avons de l'étendue est très-parfaite, selon le P. Malebranche.* ibid.
4. *Difficulté de M. Locke.* 5. *Opposée aussi au P. Malebranche par M. Arnaud.* 6. *Réponse du P. Malebranche à M. Arnaud.* 206
7. *Réponse à M. Locke : distinction des propriétés générales et particulières des corps.* 207
8. *La cohésion n'est pas une propriété essentielle aux corps en général.* 9. *Objection frivole de M. Locke.* 10. *Réponse.* 208
11. *Autre objection frivole de M. Locke sur les deux épithètes de distinctes et de fécondes, que le P. Malebranche attribue aux idées qui sont en Dieu.* 12. *Réponse.* 209
13. *Difficulté de M. Locke contre le sentiment du P. Malebranche ; que le désir ou attention est cause occasionelle de la représentation des idées, tirée de ce que ce désir n'a jamais fait voir à personne l'angle, qui est immédiatement au-dessus de l'angle droit.* 14. *Réponse : que la connoissance d'un tel angle suppose une entière compréhension de l'infini.* 211
15. *Difficulté de M. Locke contre le sentiment du P. Malebranche, que nous voyons les corps en Dieu, tirée de ce que tous les Philosophes n'ont pas la même idée des corps.* 16. *Réponse : que les Cartésiens n'ont jamais pensé que l'étendue sans solidité fît le corps, comme M. Locke le leur impute.* 212
17. *Que tous les hommes ont la même idée de l'étendue : quoi qu'il y en ait, qui croient que quelque étendue peut être sans solidité ; source de ce préjugé.* 213
18. *Que selon la doctrine même de M. Locke la solidité est une suite nécessaire de l'étendue.* 214
19. *Que l'idée de la solidité, ou impénétrabilité*

peut donc venir d'autre part que de l'attouchement : contradiction de M. Locke sur cet article. 215

20. *Que par l'attouchement on peut tout au plus acquérir l'idée d'une impénétrabilité relative, et extrinsèque.* 216

21. *Objection de M. Locke, que le P. Malebranche n'accorde pas qu'on voie l'idée de la solidité en Dieu.* 22. *Réponse : M. Locke confond apparemment l'idée de la solidité, qui est une qualité première des corps, avec le sentiment de résistance qu'on éprouve en les touchant, qui est une qualité seconde.* 23. *Réflexions critiques de M. Locke contre la doctrine du P. Malebranche.* 217

24. *Première réflexion.* 25. *Réponse.* 26. *Deuxième réflexion.* 27. *Réponse.* 218

28. *Troisième réflexion.* 29. *Réponse : distinction entre une connoissance infiniment parfaite.* 30. *Quatrième réflexion.* 219

31. *Réponse,* 220

CHAP. III. De la connoissance par sentiment intérieur, par laquelle l'esprit aperçoit ce qui est au dedans de lui. ibid.

1. *Doctrine du P. Malebranche.* 2. *Objection de M. Locke, que l'idée de l'Ame étant en Dieu, nous devrions avoir l'idée de notre Ame, comme de l'étendue.* ibid.

3. *Réponse.* 221

4. *Doctrine de M. Locke, que Dieu nous donne une sensation extérieure des corps, et une sensation intérieure de notre Ame.* 223

5. *Obscurité, et absurdité d'une telle doctrine.* 6. *Preuve du P. Malebranche, que nous ne connoissons pas notre Ame par idée.* 7. *Objection de M. Locke.* 224

8. *Réponse.* 225

9. *Autre difficulté de M. Locke.* 226

10. *Réponse.* 11. *Contradiction de M. Locke au sujet de l'espace infini.* 227

12. *Preuve contre M. Locke, que l'étendue est la substance des corps, tirée de ses principes.* 228

384
13. Contradiction de M. Locke dans son objection.
14. Objection de M. Locke contre la distinction de l'idée, et du sentiment. 15. Réponse: preuve démonstrative de cette distinction. 229
16. Sentiments opposés des Philosophes sur l'idée de l'Ame, et l'étendue. 17. Quelles sont les premières qualités du corps, et de l'esprit, selon M. Locke. 231
18. Fausseté démontrée de la doctrine de M. Locke. 232
19. Equivoque étrange de M. Locke sur la cohésion de la matière. 20. Contradiction de M. Locke. 233
21. Qu'à suivre les principes de M. Locke, on ne doit non plus attribuer à l'esprit la puissance de mouvoir les corps par la pensée, ou aux corps la puissance de mouvoir par impulsion, qu'on a attribué au piston la puissance d'élever l'eau. ibid.
22. L'Auteur de l'art de penser prétend, qu'on a une idée aussi claire de l'Ame que de l'étendue. 234
23. Preuve du contraire par les principes de cet Auteur. 24. Autre chose est un sentiment vif, autre chose une idée claire. 235
CHAP. IV. De la connoissance par conjecture. 236
1. Objection unique de M. Locke: Que les conjectures ne regardent que l'existence, et non la nature des choses. 2. Fausseté de cette doctrine. ibid.
3. Réfutée par les conjectures mêmes, que M. Locke propose touchant la nature des Esprits. 237
SECTION NEUVIEME. Défense des éclaircissements du P. Malebranche sur la nature, et l'origine des idées contre l'examen de M. Locke. 238
1. Difficulté de M. Locke touchant l'immutabilité des idées. 2. Que dans le système de M. Locke plusieurs idées, et entr'autres celle de Dieu, ne sont que des productions capricieuses de l'Esprit, de la justesse desquelles il est impossible de s'assurer. ibid.
3. Suite de la difficulté de M. Locke. 4. Que dans le système de M. Locke les idées de Mo-

rale ne sont aussi que des productions capricieuses de l'Esprit. 239

5. *Immutabilité des idées de Morale fondée sur la raison universelle dans le système du P. Malebranche.* 241

6. *Première objection de M. Locke contre cette raison universelle, qu'elle n'est que la puissance de comparer les idées.* ibid.

7. *Réponse; que la puissance de comparer les idées suppose la raison universelle dans le sens du P. Malebranche.* 242

8. *Deuxième objection de M. Locke contre la raison universelle; que Dieu ne raisonne pas.* ibid.

9. *Réponse; en quel sens la raison convient à Dieu.* 243

10. *Troisième objection de M. Locke contre la raison universelle; que l'Ame connoîtroit par la connoissance même de Dieu.* ibid.

11. *Réponse.* 12. *Quatrième objection de M. Locke: que la raison universelle ne signifie que les rapports des choses.* 244

13. *Réponse.* 245

14. *Cinquième objection de M. Locke: que ce que Dieu contient, n'est intelligible qu'à Dieu même.* 15. *Réponse.* ibid.

16. *Confirmée par l'objection même de M. Locke.* 17. *Difficulté de M. Locke contre la doctrine du P. Malebranche, que les essences des choses qu'on connoît, on les connoît en Dieu.* 18. *Réponse* 346

19. *Equivoque de M. Locke au sujet des perfections de Dieu, qui représentent les Etres finis.* 20. *Suite de la difficulté de M. Locke fondée sur la variété des sentiments des Philosophes, touchant l'essence de la matière.* 248

21. *Que tous les hommes ont la même idée de l'essence du corps, quoiqu'ils en jugent différemment.* 22. *Preuve contre M. Locke, que l'essence du corps n'est autre que l'étendue.* 249

23. *Que M. Locke raisonne sur l'essence de la matière, comme les Scolastiques sur l'essence des modes.* 251

24 *Réponses aux trois dernières objections de M. Locke, et Conclusion de cet Ouvrage.* 252

RECUEIL DE DISSERTATIONS SUR QUELQUES PRINCIPES DE PHILOSOPHIE, ET DE RELIGION.

PREFACE. 257

ESSAI d'une Démonstration mathématique contre l'existence éternelle de la matière et du mouvement, déduite de l'impossibilité démontrée d'une suite actuellement infinie de termes, soit permanents, soit successifs. 261

ARTICLE I. *Examen des raisonnements d'un célèbre Ecrivain sur les suites infinies.* 263

ARTICLE II. *Continuation des preuves de l'impossibilité d'une suite actuellement infinie avec l'éclaircissement de quelques difficultés.* 271

ARTICLE III. *Application des principes posés ci-dessus au cas de l'éternité de l'univers ou de ses éléments.* 276

Proposition. *L'univers ne peut avoir existé de toute éternité.* 278

Démonstration de la dépendance essentielle de la matière, tirée de l'idée de la grandeur. 285

SECONDE DISSERTATION. Que l'existence et l'ordre de l'Univers ne peuvent être déterminés ni par les qualités primitives des corps, ni par les loix du mouvement.

§. I. *Réponse à quelques objections des Athées.* 287

§. II. *Que la suite des mutations de l'Univers ne peut être déterminée par le principe de la conservation de la force, ensuite des loix du mouvement.* 296

§. III. *Examen d'une nouvelle hypothèse:* Qu'il n'y a point d'ordre déterminé essentiellement conséquent aux qualités primitives de la matière. 299

§. IV. *Réponse à quelques difficultés des Athées.* 305

TROISIEME DISSERTATION. Essai sur les caractères distinctifs de l'homme et des animaux brutes, où l'on prouve la spiritualité de l'ame humaine par la nature de son intelligence. 311

QUATRIEME DISSERTATION. Sur l'incompatibilité des principes de Descartes et de Spinosa. 335